

حاشیهٔ خیالی لطرون افندی

٢٥ سطر

حاشیه الخیالی لطوروزن افندی



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواجب الوجود بذاته • المتوحد بذاته في ذاته
وصفاته • المتفرد باستحالة التغير والفناء •
المتقدس عن المناسبة بالاشياء • والصلوة والسلام
على رسوله المبعوث الى كافة الانام • الباقي شرعه
القويم الى يوم القيام • المؤيد بسواطع الحجج وقواطع
البراهين • وهو الرحمة للعالمين وخاتم الانبياء
والمرسلين • وعلى آله واصحابه هداة الحق وحماة الشرع
بالسيوف والاقلام • الواصلين الى كنوز المعارف
الالهية بعناية الله العلام • وبعد فيقول العبد
الفقير • الى الله الغني القدير • محمد حفيد • احسنه
الله بلطفه المديد • لما كان علم الكلام اول العلوم •
من كل وجه مرسوم ومعلوم • وكان اشرفها موضوعا
وانفعها غاية • واقومها مسئلة ودليلا واتمها نهاية •
فقد صنف فيه مصنفات شريفة • ومختصرات لطيفة

لطيفة • ومن جملتها كتاب الفاضل النحرير الخيالي •
على شرح العقائد للمحقق المدقق التفتازاني • يحتوي
من الحقائق على اسناها • وينطوي من الدقائق على
اجلاها لكن لغاية الايجاز • نازل منزلة الالغاز •
لا ينكشف لكل احد مغزاه • ولا يدرك قبل التأمل
معناه • فاحتاج الى شرح يفصل مبانيه •
ويوضح معانيه • ويحقق مقاصده وقواعده •
ويزيل الحجاب عن وجوه فوائده وفرائده • فما فاته
جود ولا احل دونه • ولكن ليس الجود حيث يصير •
وله شروح لكنها غير شافية للعليل •
فكتبت له شرحا لم يترك ما لا بد منه وهو امر جميل •
يحوي ما هو الاهم والاقوم • ويحمي ما هو الالزم ويمحو
ما لا يلزم • ويزيح جلابيب ابكار الافكار • ويجلي
من الخرائد ما خفي تحت الاستار • وتعرضت فيه
بما اورد من الاعتراضات • واجتنبت في دفعها
عن ارتكاب التعسفات • سائلا من الله العلام
العصمة في تقرير المرام • وهو الهادي الى سبيل
الصواب • وعليه توكلت في كل الباب •
ولما اشتهر وتقرر في الآفاق على الاتفاق • ان
الوزير الاعظم الاعلم • والدستور الافخم الاكرم •
موصوف بالحكم • معروف بالهمم • مألوف بالكرم
مسلم عند الامم • ويصعد حتى يظن الجهول • بان له
حاجة في السماء • وفي احدى يديه سيف النظم

وفي الاخرى قلم العدل وعلم الاحكام • لقد فاق
في العدل البرية كلها • فليس له في الخافقين
عديل • الا انه صاحب النفس القدسية والرياسة
الانسية • وابكار الانظار لدى ذهنه العالي
كانها حدسية • فان تفق الانام وانت منهم
فان المسك بعض دم الغزال • الجامع بين الفروع
والاصول • الفائق في المنقول والمعقول • الراغب
في خلقته الى اصحاب الكمال • بالايصال الى
منازل الامال • فهذا الذي حملني على ان ارشح ديباجة
شرحي بجواهر اوصافه العالية • والتوسل
به الى نظرة من انظار عناياته المتوالية • فغمر الوداد
اذا ابتسم ضاحكا • غلقت بضحكته رقاب
المال • فانها تغني عما سواها • فانها اعظم مما عداها •
لم يبق جودك لي شيئا او مله • تركتني اصحب الدنيا
بلا امل • ناصر العباد • حافظ البلاد • المجد
الموفق في ترتيب الاسباب • لنظام العالم •
الناصب في قلل الجبال اعلام العدل والامن
والكرم • واني جدير ان بلغتك بالمنى • وانت
بما املت منك جدير • اللهم ايده وابده في صدر
الوزارة الكبرى • بتزايد عناياتك وتوارد الطافك
الخفية العظمى • هذا دعاء لعامة الخلق •
تقبله الله الحق • ومنه التوفيق •
وهو نعم الرفيق • قوله • التحرير

قوله التحرير هو بالكسر العالم المتقن على ما في الصحاح قوله عامله الله
تعالى بلطفه الخطير اي عمل وانما عبر عنه بعامل للتعدية والمبالغة لان زيادة
الحرف تدل على زيادة المعنى غالبا ويمكن ان يكون على اصله الغالب بناء
على ان الشارح الفاضل عبد الله تعالى بتاليف هذا الشرح الشريف فجزاه
الله تعالى بالاجر الجزيل في مقابلة فالمعاملة بهذا الاعتبار على اصلها الغالب
وعلى الاول الباء صلة عامله كما هو الظاهر المتبادر ويحتمل ان تكون للسبب
او المقابلة على ان يكون ضمير لطفه للشارح الفاضل فيكون اللطف
كناية عن تاليف هذا الشرح العجيب اللطيف ويكون لطفه بالنسبة الى
الناظرين فيه المستفيدين عنه قوله بعد ما يتمن اه كلمة ما مصدرية و
ذكر التيمن للاشارة الى الغرض من ذكر البسملة والى انه يصلح لان يكون
متعلقا للباء فيها والبعدية زمانية على التقدير جميع الوجوه المذكورة
في دفع التعارض بين الحديثين الشريفين اما فيما عدا الاخير منها
فظاهرة واما فيه فبالنسبة الى مجموع الحمد لله قوله في تعقيب اه انما ذكره
بعد قوله بعد ما يتمن اه لان الامور الثلثة في نفس التعقيب سواء
قصد التيمن او لا يعني ليس له مدخل في ثبوتها وان كان ثابتا في التسمية
بحسب نفس الامر ولئلا يتوهم اختصاص تلك الامور بعنوان الحمد لله
لانها ثابتة في تعقيب التسمية بالتحميد مطلقا سواء كان بالحمد لله او باحمد الله
او بغيرهما وما قيل من ان التيمن بها غير متصور في حق الملك المتعال
فلو اكتفي بما تقدم يلزم ثبوته فيه تعالى فلذا ذكره بعده ففيه نظر لانه
بالنسبة الى السنة العباد لان القران منزل على لسان العرب فيكون
مقولا على السنتهم فلا يلزم ثبوته فيه تعالى وقيل انما ذكره بعده لان الامور
الثلثة غير ثابتة في مجرد القول بالحمد لله تعالى بل في الحمد له تعالى عقيب التسمية
ولو اكتفي بما تقدم يلزم ثبوتها فيه وهو خلاف الواقع فيه نظر لان اللازم

ثبوتها في القول بالحمد لله بعد التسمية كما يشهد به كلمة بعد وحاصله
ثبوتها في التعقيب المذكور ولا يذهب عليك ان كلا من هذه الأمور
الثلثة يمكن ان يجعل دليلا اقترانيا على لياقة التعقيب المذكور بحال
الشارح الفاضل بان يقال مثلا ان التعقيب المذكور امر لايق بحال
الشارح الفاضل لانه امر فيه اقتداء باسلوب الكلام المجيد وكل امر هذا شانه
فهو لايق بحاله فلذا عقب التسمية بالتحميد وقس عليه غيره من الدليلين
المذكورين اما الثاني فظاهر واما الثالث فلانه لازم اعم مطلقا
يترتب على التعقيب المذكور وعلى غيره نعم لا يمكن الاستدلال به على التعقيب
المذكور اذا قرر القياس خلفيا ويمكن ايضا ان يجعل المدعى متعددا
ويستدل على كل بما يناسبه لان قوله تعقيب التسمية بالتحميد يتضمن
امورا ثلثة ذكر البسملة مطلقا وذكرها قبل الحمدلة بلا فصل بلا فصل
والجمع بينهما مطلقا الاول للاول والثاني للثاني والثالث للثالث
ويؤيده ما نقل عنه من قوله اي بحسب الذكر الذي يتضمنه التعقيب وهذا
التوجيه بالنظر الى ما عدا الثالث من وجوه دفع التعارض او بالنظر الى
ان هذا الذكر المتضمن اعم من التعقيب المذكور مطلقا اذ يجوز فيه
التقديم والفصل فيعم الثاني ايضا فلا يرد ما قيل من ان الامتثال
على تقدير الوجه الثاني من وجوه دفع التعارض انما هو في التعقيب لا في
ذكرهما مطلقا ولا يخفى عليك ان الظاهر ان كلا من الدليلين الاولين
يعم لكل من الدعاوي بخلاف الثالث فلذلك اخره عنهما قوله بل وقع
عليه الاجماع ان اريد به اجتماع اكثر المحققين فالمراد بما وقع عليه
الاجماع هو اتيان الحمد بعد التسمية لا الاكتفاء بها وان اريد به الاجماع
الحقيقي فالمراد به انه اذا قصد الحمد صراحة يذكر بعد التسمية لا قبلها فلا يرد
ان بعض المؤلفين لم يصرحه في صدر كتابهم فكيف وقع عليه الاجماع

الاجماع والمراد من الحمد في الحقيقة هو اظهار صفة الكمال وهو يتحقق في
التسمية فلا يلزم عدم الامتثال على تقدير تصريح التسمية فقط بل وقع
ذلك عن النبي عليه السلام في بعض كتبه على ما روي من ثقاة المحدثين
ولا يخفى عليك وجه النظر في كلا المعنيين قوله وما يتوهم آه دفع لما يمكن
ايراده من ان العمل بهما غير ممكن بناء على تعارضهما فكيف يوجد
الامتثال فيه ووجه توهم التعارض حمل الابتداء في الحديثين الشريفين
على الابتداء الحقيقي الذي ليس له زمان يجري فيه التقسيم وحمل الباء فيهما
على الملابسة وحمل الملابسة فيهما على معنى المقارنة والمصاحبة اي مجموع
هذه الامور الثلثة اذ لو انتفى شيء منها ليندفع التعارض قطعا على ما
هو المستفاد من الوجوه المذكورة في دفعه لمن اقتصره على الاول فكان
من القاصرين قوله على العرفي الممتد وهو الذكر قبل الشروع في المقصود
سواء كان القبل بالذات او بالواسطة لان هذا المعنى امر ممتد يمكن الابتداء
فيه بامور متعددة ولا يخفى عليك ان هذا المعنى ظاهر في خروج الحمد
كالتسمية عن المقصود قوله او يحمل احدهما على الحقيقي آه الظاهر ان الحقيقي
في البسملة والاضافي في الحمدلة وانما اطلق الكلام للاشارة الى ان التعارض
يندفع في نفسه بهذا الحمل مطلقا سواء كان الحقيقي في البسملة والاضافي في
الحمدلة او كان بالعكس مع قطع النظر عن الاجماع وغيره والظاهر ان
المراد بالحقيقي هو ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه فيوجد بالنظر الى جميع اجزاء
البسملة فلا يرد ان الابتداء الحقيقي في البسملة غير ممكن لانه انما يكون
في اول اجزائها على ان الشروع في جزء الشيء يعد شروعا في ذلك
الشيء والظاهر ان هذا الوجه يحتمل على ان يكون الحمدلة من الكتاب
فتدبر ولا يخفى عليك انه يستفاد من كلاميه دفع التعارض بوجوه
أخر احدها حمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي وفي حديث

الحمدلة على العرفي وثانيها عكس ذلك وثالثها حمل احدهما وهو الابتداء
في حديث البسملة على العرفي والآخر على الاضافي ورابعها عكس هذا
وخامسها حملها على الاضافي **قوله** كما هو المشهور اي المعلوم الثابت
عند المحصلين لا المشهور المقابل للحق والظاهر انه مربوط بكلا الوجهين
لا مقصور على الثاني وهذا من قبيل قول النبي عليه السلام اول ما خلق الله
روحي واول ما خلق الله العرش لان الاول محمول على الحقيقي والثاني
على الاضافي وما قيل في دفع التعارض من حمل احدهما على ما بالجنان
والآخر على ما باللسان او الكتابة او حمل احدهما مطلقا على ما باللسان
والآخر على ما بالكتابة او حملهما على ما بالجنان بناء على ان الذهن يقدر
على احضار شيئين معا فلا يخفى عليك كمال بعده وضعفه وقيل
وقيل في دفعه ان البداية بمعنى التقديم قال في المغرب بدا بالشيء اذا
قدمه ومن البين ان لا استحالة في تقديم شيئين او اشياء على الامر
واحد فيجوز ان يكون البداية في الحديثين الشريفين بهذا المعنى
فلا حاجة الى ما تكلفوا في دفعه وفيه نظر اذ يجوز ان يكون تفسير البداية
بالتقديم كما في المغرب تفسيرا باللازم الاعم او مبنيا على ان المتبادر من
التقديم هو التقديم بالذات ولا شك ان تقديم الشيء على الشيء بالذات
ينافي تقدم الآخر عليه بالذات نعم لو حمل عليه البداية في الحديثين الشريفين
على طريق المجاز وعمم من التقديم بالذات وبالواسطة ليندفع التعارض
قطعا ولكن اين هذا من ذاك وفيه شيء فتدبر اعلم ان الباء في الحديثين
الشريفين على اعتبار هذه الوجوه تجعل لغير الاستعانة والملابسة المذكورة
والا فيضيع كل منها كما لا يخفى وان كلمة كل في كل منهما للكثرة لا للاحاطة
الافرادية او لها على تقدير اعتبار الاستناد العقلي والا يلزم التسلسل
او الدور في كل من البسملة والحمدلة وايضا يلزم الدور بينهما لان كلاً

لان كلا منهما امر ذو بال ايضا فلا يمكن العمل بكل من الحديثين الشريفين
فلو اشار اليه المحشي المحقق ايضا لكان احسن واولى من تركها **قوله**
ولك ان تجعل الباء خطاب على الانفراد بناء على الاهتمام لكل من حلول
التحقيق في المقام ودفع التعارض بين الحديثين الشريفين قيل
حمل باء البسملة على الاستعانة لا يليق بحسن التأدب لانه يقتضي جعل
اسم الله آلة والآلة لا تكون مقصودة بذاتها وحمل باء الحمدلة عليها
يقتضي خروجها عن الكتاب وهو مناف للعرف واقول ان كلا منهما اذا
اخذ من حيث انه يتوقف حصول المطلوب عليه ولا يرى اثره الا به مع قطع
النظر عن ملاحظة الآلية فلا يلزم ذلك بل يحصل به التعظيم وايضا يجوز ان
يخرج من المقصود الاصلي في الكتاب لا من نفسه ويؤيده جعل كل من
البسملة والحمدلة في الحديثين الشريفين مقابلا لامر ذي بال لانه يقتضي
بظاهره خروجهما عنه ولا يخفى عليك ان كثيرا من مسائل الفن يجعل
من المقدمات باعتبار توقف المسائل الاخر عليها فيجوز ان يجعل
الحمد جزء من الكتاب بحسب ذاته وخارجا عنه من حيث انه يستعان به
ولا نسلم ان الاستعانة تقتضي الآلية اذ يجوز ان يستعان في حصول
الشيء بغير الآلة كالجزء كما اذا قصد شخص رفع الشيء الثقيل عن الارض
يستعين فيه عن شخص آخر **قوله** ولا شك اه وجه ذلك ان معنى حديث
البسملة اذا قصدت الشروع في امر ذي بال فكن اولا مستعينا بالتسمية
وكن شارعا فيه ثانيا وهكذا معنى حديث الحمدلة فالاستعانة تحصل بذكرهما
وتبقى بعده الى ان الشروع فيه فتجتمعان فيه فلا يرد ما قيل من انه لا
يفيد الا عدم تنافي الاستعانتين والكلام ليس فيه بل في الابتداء
مستعينا بالبسملة وهو ينافي الابتداء مستعينا بالحمدلة لانه انما
يوجد في زمان التلفظ بها ولا يمكن التلفظ بالحمدلة فيه اعلم ان

الغرض من نفي الشك اما اثبات الجزم او اثبات احد الامرين من الجزم والظن وهذا الكلام مبني على ان ذلك الشيء لا يتم به العلة والا فلا يتصور الاستعانة بآخر مع الاستعانة بذلك الشيء اذ يلزم ح توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال **قوله** او للملابسة كلمة او لمنع الجمع فقط كما كانت له فيما سبق ويستفاد منه وجه آخر لدفع التعارض وهو حمل احدهما على الاستعانة والآخر على الملابسة اذ لا يجب من حمل احدهما على الاستعانة او الملابسة حمل الآخر على الاستعانة او الملابسة غاية ما في الباب حسن ذلك لامر التوافق والتطابق ولذلك خصهما بالذكر **قوله** ولا يخفى آه يعني ان الملابسة تجيء على معنيين احدهما هو المقارنة والمصاحبة وهو المتبادر عند الاطلاق والآخر هو الاتصال وهو المراد ههنا والحاصل ان باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها كما في مررت بزيد فان هذه الباء للاتصال والالصاق وثانيهما الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بنفس الفعل وهذه الباء للمباشرة والمقارنة كما في امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فادخلوا عليه الباء لتفيد ان امساكك اياه لمباشرة منك بخلاف امسكت زيدا فانه لا يفيد المباشرة كذا قاله الشيخ المحقق السيوطي في شرحه الالفية فلا يرد ما قيل من ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث انتهى فاذا كانت الباء للملابسة بمعنى الاتصال يكون ان قوع الابتداء ان ذكر الحمد لانه فرض كونه جزء من الكتاب فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في هذا الآن انه ملابس اي متصل وملاصق بالحمدلة وهو ظاهر وايضا يصدق عليه انه ملابس اي متصل بالبسملة لان الحمدلة متصلة بها بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما لشيء فيلزم ح ان يكون ذلك الابتداء متصل

متصل بالبسملة عرفا لان ان وقوعهما واحد عرفا ولا يخفى عليك ان باء الحمدلة لو حملت على الملابسة بمعنى المقارنة وباء البسملة على الملابسة بمعنى الاتصال بلا فصل لينذفع التعارض ايضا وهذا القول من قبيل عطف العلة على المعلول كما في عطف قوله ولا شك و يمكن ان يكون الغرض منه دفع ما يمكن ايراده من ان منشأ توهم التعارض حمل الباء على الملابسة فكيف يتيح الدفع بالحمل عليها وحاصل الجواب حملها على الملابسة بمعنى الاتصال لا بمعنى المصاحبة والمنشأ ليس الا الاخير والمراد من نفي الخفاء اثبات البداهة اما حقيقة او ادعاء **قوله** على وجه الجزئية لانه اذا لم يكن احدهما جزء لا يكون ان الابتداء ان التلبس بهما بل يلزم الفصل باحدهما كذا نقل عنه يرد عليه ان هذا الجواب انما يتم فيما اذا كان المشروع فيه من جنس المقرو واما اذا كان من غيره كالشرب والاكل فلا نعم يمكن دفع التعارض مطلقا اذا حمل الملابسة على الاتصال الاعم من الحقيقي والادعائي ولكن لا حاجة ح الى جعل احدهما جزء اصلا **قوله** ويذكره آه يحتمل العطف على بالشيء او على وجه الجزئية كما نقل عنه ويؤيد الاول اعادة الباء والثاني قرب المعطوف عليه **قوله** فيكون آه يعني عرفا والا يلزم كون البسملة جزء ايضا وهو خلاف المفروض وايضا ان آن الابتداء ان التلفظ بهمزة الحمد لله ولا يتصور التلفظ في هذا الآن لشيء من اجزاء البسملة وهو ظاهر واعلم ان هذين الجوابين مبنيان على تقدير تسليم كون الابتداء مطلقا حقيقيا بالنسبة الى اول الكتاب فلا يرد ههنا مثل ما اورد في الجواب بالاستعانة من ان الابتداء ملتبسا بالتسمية ينافي الابتداء ملتبسا بالتحميد لان الابتداء ملتبسا بها انما يكون اذا تلفظ بالبسملة فتأمل

فی هذا المقام لانه من مزالق الاقدام **قوله** الظاهر ان الباء آه
یعنی انها للتعدیة ای لجعل صیغة التفعل متعدیة بواسطة حرف
الجر کما فی مررت بزید فالجار والمجرور ظرف لغو متعلق بمتوحد بخلاف
کونها للملابسة بمعنی المصاحبة لانها ح ظرف مستقر حال من ضمیر
وصیغة التفعل لازمة فظهر وجه التقابل بینهما فلا یرد ما قیل من
ان الباء لما جعلت للملابسة ینبغی ان تکون للملابسة سواء جعلت
صلة للتوحد او لم تجعل والاحسن ان یجعل کونها للملابسة فیما لکونها
صلة انتهی نعم اذا جعلت للملابسة وعممت من المقارنة والاتصال
لم یصح المقابلة ولکن ح لا یتبین المرام حق التبیین فلذا سلک لما
سلکه لانه واضح واسع ووجه الترجیح علی التوجیه الثانی انه غیر محتاج
الی ما احتیج الیه فیه من التکلف من وجهین وانه لا یحتاج فیه الی تقدیر
المتعلق بخلاف التوجیه الثانی علی ما عرفته آنفا وعلی التوجیه الاول
یحتمل ان یکون الباء بمعنی فی کما فی دخلت بالمسجد واشار الیه فی
بیان حاصل المعنی ونقول یحتمل ان تکون صلة الحمد او للسبب فعلی
الاول تکون مدخولها محمودا به وعلی الثانی محمودا علیه ویحتمل ان
ان تکون للسبب بالنظر الی التوحد فالمعنی عدم شرکة الغیر فی ذاته
بسبب جلالها او فی صفاته بسبب کمالها من حیث القدم والعموم
الشمول ویحتمل ان یکون المعنی عدم شرکة الغیر فی العلم بکنهه بسبب
جلال ماهیته وکمال صفاته لانه من صفاته القدیمة العلم وهو یتعلق
لکل ما یصلح لان یکون متعلقا له یعنی یحیطه بخلاف علم غیره وفیه
اشارة الی ان الاطلاع بکنهه تعالی ممتنع کما ذهب الیه حجة الاسلام
وامام الحرمین والصوفیه والفلاسفة او ممکن غیر واقع کما ذهب الیه
کثیر من المحققین کما ان فی الاول اشارة الی الرد علی هذا ما المعتزلة

المعتزلة حیث قالوا ان ذات الواجب وذات الممکنات مشارکة
فی تمام الماهیة وانما الامتیاز بالاحوال والاوصاف کالالوهیة وغیرها
قوله یقال توحد برأیه آه نقل عنه ولا یقصد منه معنی الکمال ولا عدم
مدخل الغیر فی ثبوت الوحدة فی الرأی بل مجرد الاستقلال وان امکن
اعتبارهما هنا ایضا انتهی الاول اشارة الی سلب کون التفعل
للتکلف المحمول علی الکمال والثانی الی سلبه للصیرورة بدون صنع من الغیر
لان کلا منهما وان امکن فی نفسه لکن اراد اهل اللسان منه مجرد
الاستقلال ای عدم شرکة الغیر **قوله** لمعنی التوحد آه یعنی ان الظاهر
ان تکون اضافة الجلال الی الذات لامیة لانها تکون علی الاصل ویحتمل
ان تکون من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف ویراد بجلال الذات
الذات الجلیلة بناء علی ان الجلال بمعنی الجلیل وتنبیهها من اول الامر
علی ان الذات لا تکون بدون الجلال کما فی حصول الصورة فی تعریف العلم
بانه حصول صورة الشیء فی العقل فان الحصول فیه بمعنی الحاصلة
واضافته من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف تنبیها علی ان الصورة
لا تکون بدون الحصول نقل عنه وعلی هذا المعنی الثانی فیه رد علی مذهب
المعتزلة حیث قالوا ذات الواجب وذات الممکنات مشارکة فی
تمام الماهیة وانما الامتیاز بالاحوال والاوصاف انتهی فیمکن ترجیح
المعنی الثانی لتضمنه لهذه الفائدة اللازمة والظاهر ان المراد بالذات
هو الماهیة لا ما صدق علیه الماهیة من الفرد والا لیضیع التقیید بالمتوحد
لان کل فرد واحد ومنفرد بذاته الشخصیة علی ان المراد منه هو الرد
بالنظر الی الظاهر المتبادر من الکلام لا القطع والجزم به من کل وجه
فلا یرد ما قیل من ان هذا الرد انما یتم لو کان المراد بالذات هو الماهیة
اما لو کان المراد ما یقابل الصفة اعنی الماهیة الشخصیة القائمة بذاتها

فلا ولا يرد ايضا ما قيل من ان هذا ليس نصا فى الامتياز بالذات والماهية
حتى يكون ردا عليهم لاحتمال ملاحظة الحيثية والتقدير المتوحد بالذات
الجليلة من حيث انها ذات جليلة فيرجع معناه الى معنى الاحتمال
الاول انتهى اعلم انه للوحدة معنيين احدهما عدم الانقسام ويقابله
الكثرة وثانيهما عدم النظير يقال اوحد الله فلانا اى جعله بلا نظير وتفسير
المحشى الفاضل على كلا الوجهين للاضافة انما هو بالنسبة الى المعنى الثانى
لانه لشمولهما بخلاف المعنى الاول فانه انما يصح بالنسبة الى التوجيه الثانى
لها لان الظاهر ان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وهى منقسمة بخلاف
الذات الجليلة لتنزه ذاته تعالى عن الانقسام وايضا فيه رد عليهم بحسب
المطابقة بخلاف الحمل على المعنى الاول فان الرد فيه عليهم انما هو بالالتزام
لانهم اذا قالوا بمشاركة ذات الواجب وذات الممكنات فى تمام الماهية
فيلزم منهم الحكم بانقسام ذاته تعالى لان تمام ماهية الممكنات منقسم
قطعا مع انهم لا يثبتون لذاته تعالى انقساما اصلا وانتفاء اللازم
اللازم يدل على انتفاء الملزوم وهو المشاركة المذكورة فلا يرد عليه ان
الرد يحصل بحمل الوحدة على عدم الانقسام فالتخصيص بالوحدة بمعنى عدم
النظير ليس له وجه ومعنى عدم الشركة فى جلال ذاته ان الغير لا يتصف
بنوع جلال ذاته فلا يرد عليه ان صفة كل موصوف لا يتصف بها
غيره والا يلزم قيام المعنى الواحد بالشخص بمحلين مختلفين بالذات فى
ان واحد وهو محال قوله صيغة التفعل اه اى حين كون الباء
للملابسة اعلم ان صيغة التفعل تجئ لمعان منها الصيرورة بصنع وهى
فى تفعل لمطاوعة فعل نحو كسرته فتكسر وقد تستعمل للصيرورة
بدون الصنع بحسب الظاهر نحو تحجر الطين ومنها التكلف نحو تشجع وهما
محالان فى وحدة ذات الواجب فلذلك احتيج فى الاول الى التجريد

التجريد عن الصنع كما اشار اليه المحشى الفاضل بقوله بدون صنع وفى
الثانى الى الحمل مجازا على معنى الكمال فى صفة الوحدة لان الفعل الذى
يحصل بالكلفة والمشقة يكون على وجه الكمال ويلزمه الكمال كما اشار
اليه المحشى الفاضل ايضا بقوله يحمل على الكمال فى مفهومه اى مفهوم التكلف
وفيه شئ فتدبر لمناسبة بينهما اذ كل كمال لا يحصل الا بالتكلف وعلى
تقدير الحمل على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى ولما كانت
الوحدة فى صورة الملابسة على كلا التوجيهين صفة ذاته تعالى وكان
يشاركها التوجيه الثانى فى صورة الصلة فى كونها صفة ذاته تعالى
وكان يعلم بالمقايسة جريان المعنيين المذكورين فى صورة الملابسة
فى صورة كون الباء للصلة على تقدير التوجيه الثانى فيها احاله
الى المقايسة فتركه فلا يرد ما قيل من ان معنى الاضافة اذا كانت
الذات الجليلة يحتاج الى ما ذكره ايضا فلا وجه لتخصيص التفريع بالملابسة
انتهى والظاهر ان المحشى الفاضل انما ترك احتمال كون التفعل للاستفعال
ميلا منه الى رعاية نكتة عجيبة وهى اظهار ما خفى وترك ما ظهر لانه احتمال
صحيح بلا تردد ولا كلفة وشامل لكلا الاحتمالين فى الباء والاضافة
فلا يرد عليه ما قيل والعجب من الخيالى لم يحمل التفعل على معنى الاستفعال
مع انه صحيح ههنا بلا تكلف انتهى نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف
ولذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله ههنا لان فيه
خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف انتهى فان قلت اذا كان
كذلك فينبغى ان يقدم التكلف بناء على ان الاصل مقدم على الفرع
بالطبع بل ينبغى ان يقتصر عليه قلنا الاغلب فى استعمال صيغة التفعل
استعمالها فى معنى الصيرورة على ما ذكره الشيخ الرضى فى شرحه على
الشافية ولا ينافيه كونه فرعا وكون معنى التكلف اصلا اذ ربما

يكون لبعض المعاني الحقيقية متروكا دائما فضلا عن القلة واشار
الى وجه عدم الاقتصار فيما نقل عنه بقوله وانما قابله آه لان خصوصيته
كونها بدون الصنع ليست بمتحققة في اصل التكلف لانه يكون بالصنع
دائما والغرض مما نقل عنه دفع ما يتوهم من ان الصيرورة ليست
بمعنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف
ووجه الفرعية ان الفعل الذي يحصل بالكلفة والمشقة يلزمه صيرورة
الفاعل من حال الى حال وانتقاله منها اليها فاستعمل صيغة التكلف
في الصيرورة المطلقة ولما استحال في الواجب الانتقال من حال الى حال
لان التغير من امارات الحدوث اشار الى التجريد عنه بقوله بدون
صنع فصيغة التفعل للتكلف استعملت اولا في الصيرورة المطلقة
ثم استعملت ثانيا في الصيرورة بدون الصنع فلا يرد ما قيل من ان
كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث ولا يرد ايضا ما قيل
من ان الصيرورة تستلزم الانتقال الموجب للحدوث فكيف يصح اخذها
ههنا ونقل عنه على قوله ومنه التكون والتولد ومنه الترجح ايضا فان
اريد بالصيرورة مطلق الكون فالامر ظاهر وان اريد الكون بطريق
الانتقال فلا بد من التجريد عن معنى الانتقال في حقه تعالى لاستحالته
عليه تعالى انتهى ما نقل عنه **قوله** اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير
الظاهر انه اراد من الغير العبد يعني غير الله تعالى ويؤيده قوله
ومنه التكون والتولد اي الحصول من غير اب ولا ام كما في بعض
الحيوانات فيصح التمثيل به قطعا لان المقصود بقوله بدون صنع
نفي نفس الصنع مطلقا فلا حاجة الى ما قيل من ان كون معنى التفعل
للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير ملاحظة فيه لا ان
عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى انتهى بل

عن التقييد بعدم الصنع فتدبر

بل يصح التمثيل به على ما عرفت آنفا من ان المقصود نفي نفس الصنع
لا نفي ملاحظته كيف يتوهم ثبوت نفس الصنع اذ لا يلزم من نفي ملاحظته
نفي نفسه وهو ظاهر **قوله** لمعنى التوحد آه تفريع على كلا المعنيين وفيه
لف ونشر مرتب لان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ناظر الى
معنى الصيرورة كما ان قوله الاتصاف بالوحدة الكاملة ناظر الى
معنى التكلف **قوله** مع ملابسة جلال الذات لم يتعرض ههنا المغ
الذات الجليلة اذ لا سداد للملابسة تقتضي المغايرة بين الملابس والملابس
به والمتصف بالوحدة الذاتية او الكاملة نفس الذات الجليلة وانما
نفي السداد لا الصحة للاشارة الى ان التغاير الاعتباري يكفي في
ثبوت الملابسة والمتصف بالوحدة الذاتية او الكاملة من حيث انه
متصف بهما غير الذات الجليلة من حيث انها جليلة وههنا
بحث وهو ان الباء اذا جعلت للصلة وكان جلال الذات بمعنى
الذات الجليلة ينتفي السداد ايضا لان الظرفية تقتضي المغايرة ايضا
بين الظرف والمظروف والمتوحد نفس الذات الجليلة فان قلت
الظرف في الحقيقة للتوحد وعدم الشركة لا النفس المتوحد قلنا الامر كذلك
في صورة الملابسة لان الملابس في الحقيقة هو الاتصاف بهما لا النفس
المتصف بهما فما الفرق بينهما وما الوجه في التعرض في الاول وعدم
التعرض في الثاني اللهم الا ان يقال انه اشار بالاول اي التعرض الى
نفي الصحة ويعلم منه الصحة في صورة الملابسة بالمقايسة وبالثاني
اي عدم التعرض الى عدم الملايمة ويعلم منه ايضا بطريق المقايسة
عدم الملايمة في صورة الصلة ويؤيده التاخير عن احتمال كون الاضافة
لامية فتامل والظاهر انه اكتفى بالتصرف في صيغة التوحد عن التصرف
في صيغة التقدس ويصح فيه ايضا كونه بمعنى الاستفعال **قوله** الاولى

وجه التامل اشارة الى منع عدم الملايمة
وانتفاء السداد لان الظرفية والملابسة
في الحقيقة للمتوحد والاتصاف والتغاير
الحقيقي في كلتا الصورتين ثابت بين
الظرف والمظروف وبين الملابس
والملابس به

آه وايضا يجوز ان يكون وجه الاولوية هو السلامة عن التكلف
في الاضافة ولو كانت على احد الاحتمالين في هذه الاحتمال اذ
يجوز كون الاضافة من قبيل اضافة الجزء الى الكل ومن قبيل اضافة
الصفة الى الموصوف وعلى كلا التقديرين يحصل النكتة المذكورة
على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ولم يلتفت في الاولوية الى ما ذكرنا
نظرا الى اعتبار ترجيح جانب المعنى على جانب اللفظ كما انه لم يلتفت
فيهما الى قرب مرجع الضمير على الاحتمال الثاني نظرا الى ذلك **قوله**
ليفيد ان اية نبينا عليه السلام اعظم من ايات سائر الانبياء عليهم
الصلوة والسلام اعلم ان السطوع اما بمعنى الارتفاع او الظهور
والاتم بمعونة مقام المدح وعلى كلا التقديرين اضافة الساطع
اما من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف او اضافة الجزء الى الكل
فهي اما لفظية باعتبار كون الحجج مرتفعا عليها او ظاهرا منها او
معنوية اذا لم يقصد تعلق العامل بالمفعول بطريق الاضافة
وان اضافة الساطع على التقدير الثاني اما للاستغراق او للجنس
او العهد الخارجي على ان يكون المراد به هو القران العظيم لانه ابهر
معجزات النبي عليه السلام واضافة الحجج للاستغراق لان الجمع المضاف
من الفاظ العموم واضافة الآتية في كلام المحشي الفاضل كاضافة
الساطع مع الرعاية الى التوافق بينهما في احتمال الاستغراق
فعلى تقدير كون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
وعلى تقدير كونها للاستغراق يفيد الكلام اعظمية جميع ايات
نبينا عليه السلام من آيات سائر الانبياء آه اذ يصير المعنى ح المؤيد
بجميع حججه الساطعة او بجميع الحجج الساطعة من بين جميع حججه فلا
يوجد حجة ساطعة في نبي اصلا والا يلزم عدم صدق قول

هذا متعلق بالاخير لان الاول لا
يحتاج الى اعانة المقام

قول الشارح المحقق اذ لا يكون الحجة الواحدة بالشخص ظاهرة في
النبيين والظاهر ح ان يكون جميع حجج نبينا عليه السلام ساطعة
ولا يضره مجرد احتمال ان يكون بعض حججه عليه السلام غير ساطعة لان
المقام خطابي يكفي فيه الظن فلا يرد ما يمكن ان يقال من ان ثبوت
جميع الحجج الساطعة في نبينا فقط لا يلزم منه ان يكون جميع ايات
نبينا عليه السلام ساطعة حتى يفيد الكلام اعظمية جميع اياته
من ايات سائر الانبياء وعلى تقدير كون الاضافة للجنس
يفيد الكلام ايضا اعظمية جنس آياته نبينا عليه السلام من ايات
سائر الانبياء بناء على ان الحصر المستفاد من معونة مقام المدح
او من لام المؤيد معتبر ههنا اذ حاصل المعنى هو المؤيد لا غيره بجنس
ساطع جميع حججه تعالى ولا يخفى عليك انه يلزم من انحصار الجنس
في امر انحصار كل فرد من افراده في ذلك الامر اذ لو وجد فرد من
افراده في غير ذلك الامر لوجد الجنس في ضمن الفرد فيلزم خلاف
المفروض فانحصار جنس الساطع في نبينا عليه السلام يستلزم انحصار
جميع الحجج الساطعة فيه عليه السلام فيعلم ان كل حجة من حججه عليه السلام
ساطعة فيفيد الكلام بطريق الالتزام اعظمية جميع اياته عليه السلام
من ايات سائر الانبياء عليهم السلام وعلى تقدير كون الاضافة
للعهد الخارجي فالامر ظاهر اذ لا معجزة اقوى من القران العظيم
ولا مساوية له ويكفي هذا القدر في بيان زيادة شرف مرتبته عليه السلام
على سائر الانبياء عليهم السلام وان لم يفد الكلام ح سطوع جميع آيات
نبينا عليه السلام لان المقصود ههنا ليس الا بيان افضلية نبينا
عليه السلام من جميع الانبياء فلا حاجة الى ما ارتكبه المحقق قوله
احمد مع ان ما ارتكبه لا يفيد سطوع كل واحد من ايات نبينا عليه السلام

اى حين ثبوت جميع الحجج الساطعة
في نبينا عليه السلام فقط

لانه اعتبر جميعها فردا واحدا فيفيد الكلام اعظمية المجموع من حيث
هو مجموع ولا يفيد اعظمية كل فرد فرد لان حكم الكل ربما يكون مغايرا
لحكم الجزء وعلى تقدير الاضافة اللفظية يفيد الكلام ايضا بدون
اعتبار الحصر الاعظمية اذ معنى الكلام ح المؤيد بمرتفع على جميع حججه
تعالى او باظهر من جميعها او هو ظاهر ويظهر لك مما قررنا اندفاع
ما قيل من انه على تقدير ان يكون الضمير لله افادته ان ايات نبينا
عليه السلام اعظم من ايات سائر الانبياء انما تتم اذا كان في
العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين
في السطوع والظاهر انها غير مشعرة انتهى ويظهر لك ايضا فساد
ما قيل من انه اذا حمل اضافة الساطع على الاستغراق يكون الاحتمال
الاول راجعا في المآل الى الاحتمال الاخير لانه لا يفيد الاعظمية بخلاف
جعلها للاستغراق على تقدير كون الضمير لله على ما عرفته سابقا
ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان الحجة في المعنى اما بمعنى المؤيد والدال
فتكون بمعنى المشتق وهو قد يضاف الى معموله بقصد تعلق العامل
بالمعمول فيكون اضافة لفظية وقد يضاف اليه بدون ذلك القصد فتكون
اضافة معنوية كذا نقله الفاضل عصام الدين عن بعض المحققين
في حاشيته على شرح الجامي فان اريد باضافة الحجج الى ضميره تعالى الاضافة
المعنوية فالمعنى الدوال المتعلقة به تعالى من حيث انها متأثرة من
من طرفه تعالى فقط لان المؤثر الحقيقي في جميع الاشياء هو الله تعالى
ومخلوقة له تعالى خلقها في ايادي انبيائه لتدل على دعويهم من امر
النبوة فح لاغبار في قوله المؤيد بساطع حججه تعالى بل فيه اشارة
الى ذلك التعلق اللازم عليها وان اريد بها الاضافة اللفظية
فالمعنى الدوال عليه تعالى اي على امر من اموره مثل وجوده ووحدته

ووحدته والوهيته ونحوها ويراد بالدلالة هي الدلالة بالواسطة فيشير
قوله المؤيد بساطع حججه الى فائدة معنوية وهي ان الحجج تدل اولا على
ما يدعيه الانبياء عليهم السلام وثانيا عليه تعالى اي على صفاته الثبوتية
والفعلية والسلبية لانها تدل على الانبياء اي على صدقهم فيما
يدعونه وهم يدلون عليه تعالى والدال على ما يدل على الشيء دال على
ذلك الشيء فبهذا الاعتبار اضيف الحجج الى ضميره تعالى اضافة لفظية
وبما ذكرنا سقط ما قاله الفاضل كستلي من ان رجوع ضمير الحجج الى
الله تعالى بعيد في اللفظ ركيك في المعنى لان اضافة المشتق
وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى حينئذ
المؤيد بحجج الله تعالى اي الدوال على الوهيته والحق انه عليه السلام مؤيد
بالحجج الدالة على نبوته انتهى على ان الحجة هي الدليل وهو مفرد عند
الاصوليين والدليل المفرد يدل على امور مثلا انشقاق القمر
يدل على وجوده تعالى لكونه امرا حادثا والامر الحادث لا بد له من
محدث موجب بالذات ويدل ايضا على دعوى النبي عليه السلام لانه
امر خارق للعادة موافق لدعوى النبي فبهذا الاعتبار يصح الاضافة
ايضا ويظهر صحت قوله وعدم ركاكة معناه جدا **قوله** ويجوز اه نقل
عنه فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه عليه السلام وانما لم يحمل
على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر
والتعميم في الاخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستشبعه الذوق
السليم انتهى وجه الخلو عنها ان المعنى ح المؤيد بساطع من بين
جميع حججه عليه السلام وهو لا يفيد تلك الفائدة بل يفيد ان بعضها
بل اكثرها غير ساطع ولا يحصل به زيادة مدح وفضيلة على سائر
الانبياء عليهم السلام لانهم مؤيدون بساطع من بين حججهم

لان الظاهر ان حججهم ايضا متفاوتة في الدلالات على النتايج
ووجه الاستشباع ان القصد اي المؤيد بساطع من بين جميع
حججه عليه السلام يفيد تخصيص التاييد بالساطع ولو كان ذلك
التخصيص ذكريا والآخر اي لجميع المضاف باضافة الاستغراق
يفيد انه عليه السلام مؤيد بكل حجة من حججه سواء كانت ساطعة
او غير ساطعة لان كل حجة صادقة مؤيدة ودالة البتة والا
لم تكن حجة صادقة فليس هذا الا التناقض في الظاهر وههنا
بحث من وجوه اما اولا فلان السطوع اما بمعنى الارتفاع او الظهور
الاتم كما عرفته سابقا وكل منهما امر نسبتي يقتضي المنتسبين المرتفع
والمرفوع عليه الاظهر والظاهر فاذا جعل اضافة الساطع الى حججه
عليه السلام بمعنى حججه الساطعة فالظاهر المتبادر في هذا المقام
كون ارتفاعها واظهريتها بالنسبة الى آيات سائر الانبياء
عليهم السلام فيفيد الكلام في هذا المقام اعظمية آيات نبينا عليه السلام
عن آيات سائر الانبياء عليهم السلام مع ان المستفاد من كلام
المحشي الفاضل ان الكلام لا يفيد ذلك اذا جعل الضمير لمحمد
صلى الله تعالى عليه وسلم واما ثانيا فلانه اذا جعل اضافة الساطع
للعهد الخارجي على ان يكون للقرآن العظيم فيلزم ارتفاعه واظهريته
بالنسبة الى سائر حججه عليه السلام ولا يلزم منه عدم ارتفاع سائر
حججه ولا عدم اظهريتها بالنسبة الى آيات سائر الانبياء عليهم السلام
فيجوز ان يكون المعنى بمعونة المقام المؤيد بساطع حججه الساطعة
على حجج سائر الانبياء عليهم السلام فيفيد الكلام ولو بمعونة المقام
لهاتين الفائدتين واما ثالثا فلان المتبادر من المؤيد بساطع
مؤيدا انه عليه السلام هو المؤيد باكمل التاييد بساطع حججه عليه السلام

اي اعظمية آية نبينا عليه السلام عن آيات سائر الانبياء عليهم السلام وكون ساطعة ~~...~~ جميع حججه عليه السلام

السلام فيكون كل تاييد من تاييدات سائر حججه عليه السلام مفضلا
عليه فلا يرى تناقض فيه اصلا فاين الاستبشاع الذوق السليم
بل يفيد الكلام ح ايضا لهاتين الفائدتين فتامل وحمايبنغي ان
يعلم ههنا انه يجوز ان يكون المؤيد ثانيا لا اوليا على ان يكون
ساطع حججه عليه السلام فاعلا له فالباء فيه يكون زائدة زيدت
لتحسين اللفظ والتاكيد كما في كفى بالله فيكون المراد بالساطع
هو القرآن العظيم فالغرض هو المدح والتفضيل ببقاء شريعته
عليه السلام الى يوم القيام وايضا يمكن ان يكون فيه اشارة
الى بقاء نظمه وكونه سالما عن التبدل والتغير وهذا المعنى في
مثل هذا المقام وان كان خلاف المشهور لكنه حق ايضا ولطيف
جدا واعلم ان الاحتمالات الجارية في اضافة الساطع الى الحجج و
في ضميرها وان كون اضافة الحجج للاستغراق كلها جارية في قوله
وواضح بيناته ولا يخفى عليك ان عطفه على ساطع حججه يكون
تاسيسا اذا حمل الساطع على معنى المرتفع وتاكيدا اذا حمل على
معنى الاظهر او يكون تاكيدا على كلا المعنيين لو كفى فيه افادة المعلوم
من الاول بطريق الالتزام لان ارتفاع حجة على حجة يستلزم
كونها واضحة وظاهرة منها ويحتمل ان يكون المراد بالحجج الساطعة
غير القرآن العظيم وبالبينات الواضحة هو القرآن العظيم فيكون
الوصف مشتملا على الترقي فيه ومشيرا الى ان القرآن العظيم اعظم
المعجزات كثيرة لا معجزة واحدة ويدل عليه قوله تعالى وان كنتم في
ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله **قوله** فساطع حججه
متعلق بالجواز كما يؤيده الفاء لا متعلق به وبالاول جميعا والا فالمناسب
هو الواو **قوله** من قبيل اخلاق ثياب يشير بذكر القبيل الى ان ساطع
حججه محتاج ح الى مثل التاويل المذكور فيه وهو انهم حذفوا كلمة ثياب
من قولهم ثياب اخلاق حتى صار اخلاق كانها اسم غير صفة فلما

فقصدوا تخصيصها لكونها صالحة للثياب وغيرها مثل خاتم فى
كونه صالحا للفضة وغيرها اضافوا انا ها الى الجنس الذى تتخصص به كما
اضافوا خاتما الى فضة فليس اضافتها الى ثياب من حيث انها صفة
لها بل من حيث انها جنس مبهم اضيف الى ثياب للتخصيص فعلى
هذا القياس ساطع حجته قيل لا يخفى انه خطاء فى التعبير والاولى
ان يقول من قبيل جرد قطيفة انتهى لان المقام مقام المدح
فالمناسب له هو الجيد اللطيف لا الردى واتما قال الاولى لان الغرض
من ذكره هو التأييد مع قطع النظر عن المناسبة من كل الوجوه قوله هذه
الفاء قيل منبهة على انقطاع كلمة بعد عن الاضافة الى ما بعدها
وقيل هى للتعليل كما فى قوله تعالى اعبد ربك فان العبادة حق و
الظرف متعلق بالامر المستفاد من المقام المعلل بما بعدها فا
فالمعنى واحضر بعد الخطبة ما سيأتى والواو للاستيناف او العطف
الانشاء على مثله او على الخبر على نحو قوله تعالى وبشر الذين امنوا الآية
وقيل هى فى جواب الظرف حيث نزل منزلة الشرط كما فى قولهم زيد حين
لقيته فاكرمه وبما ذكرناه لك من النقول يظهر لك ان قوله اما واو
اما لمنع الجمع فقط او للانفصال الحقيقى اذا قيد كلامه بقيد يفيده وهو
قولان على ما هو المشهور قوله اما على توهم اما الظاهر انه توهمها فى
نظم الكلام ويحتمل ان يكون اعم مما فيه وفى التقدير قوله او على تقديرها
صرح الشيخ الرضى وعصام الدين بان تقديرا ما فى نظم الكلام مشروط
بكون ما بعد الفاء نهيا او امرا وما قبلها منصوبا نحو قوله تعالى وربك
فكبر وبعض المحققين كالسيد السند وغيره لم يلتفتوا الى هذين الشرطين
ولم يعتمدوا على من بينهما فكلام المحشى الفاضل اما مبنى على ما هو المختار
عند السيد السند او على ان يقال ان النصب المحلى يكفى فى الشرط الاخير
وان المعنى ههنا وبعد فاعلم ان مبنى علم الشرايع والاحكام و
يعلم من هذا وجه تقديم التوهم على التقدير ولا يبعد ان يستفاد

ان يستفاد من التقديم الاشارة الى ان صحة التقدير مبنية
على قول السيد الشريف وغيره او على التزام كفاية النصب المحلى
فى وجود الشرط الاخير وكل منهما يظن ضعفه قيل الفرق بين التوهم
والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بان اما مذكورة فى
نظم الكلام لان كثيرا ما ادركها فى نظايرها وان كان هذا الحكم كاذبا و
التقدير حكم العقل بانها مقدرة ومرادة فى المعنى وهى كالملفوظة
انتهى وقيل اى حكم القوة الوهمية لا الطرف المرجوح المقابل للظن
حتى يقال ان افعال العقلاء تابعة للطرف الراجح والا يلزم ترجيح
المرجوح وترجيح احد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح ولا يحتاج
الى ان يجاب بانه جائز عند المتكلمين انتهى اقول لا يخفى على المتاملين
ان حكم الفضلاء والبلغاء ولو بوسايط الاوهام حكما ملابسا بالظن
بسبب كثرة ادراكهم اياها فى نظايرها بعد التكلم بمثل بعد بان
اما مذكورة مثله لا يتصور فى شانهم لان ذلك اذا سلم يلزم جهلهم
فى مثل هذا التركيب القليل المتصل على كمال الغفلة والنسيان فيه
فكيف يكون حالهم وشانهم فى الامور الكثيرة البعيدة عنهم بحسب وى
الازمان والحق ان التوهم ههنا مقابل للظن بناء على انهم كانوا
يجرونه الموهم مجرى المحقق احتياطا منهم فى حق الواجب كما ان الفقهاء
ينزلون الشبهة منزلة اليقين احتياطا ويظهر لك من هذا التقرير
وجه تقديم التوهم على التقدير ويمكن ان يكون وجه التقديم انه لو اخره
فاما يلزم ايهام كون قوله بطريق التعويض الواو منه متعلقا به او
تقدم الكثير على القليل فالكل غير مناسب فلذلك قدمه على التقدير ولا
يبعد ان يقال المشهور ان السلامة من الحذف اولى فلذا قدمه عليه
وايضا ان التقدير مبنى على صحة الامر المذكور ان تم تم التقدير والا
فلا هذا اذا جعلت كلمة على انه بنائية واما اذا جعلت بمعنى مع
لتسليم خلاف ما قبله نظرا الى تسليم عدم المناسبة بين الواو واما و

ولزوم المناسبة بين المعوض والمعوض عنه فهو محتاج الى التزام صحة
اجتماع الواو مع اما بخلاف التوهم لانه لبس فيه الواو عوضا عن اما
وليس فيه شبهة فى صحة اجتماع الواو مع اما لانها فيه ليست بمتحققة
فى الواقع حتى يلزم الاجتماع فيه ويظهر لك مما قررنا انه لو قال على تقدير
ان يكون كلمة على بنائية اوعلى تقديرها فى نظم الكلام اما بناء على انه لا منع
فى تعويض الواو عنها بعد الحذف او بناء على انه لا منع فى اجتماع الواو
اه لكان اولى ولا يخفى عليك انه لا يمكن ان يكون بنائية متعلقة بقوله
بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف فتدبر **قوله** بطريق تعويض
الواو عنها بعد الحذف اى بعد الحذف عن الذكر كما فى تعويض التنوين
فى حينئذ عن الجملة بعد حذفها اذ اصله حين اذ كان وفى جوار على
قول عن الياء المحذوفة او عن حركتها ولا يخفى عليك ان ظاهر كلامه
يشعر لزوم العوض بعد الحذف وهو غير مسلم لجواز الاكتفاء عنها
بابقاء ما يدل عليها من كلمة فاء الجزائية لا يقال ان كلامه مبنى على الواو
موجودة ههنا فالمعنى اوعلى تقديرها فى نظم الكلام بطريق تعويض
الواو عنها بعد الحذف على تقدير كون الواو موجودة فيه لانا نقول
يجوز الاكتفاء عن اما بذكر الفاء واما الواو فزائدة لمجرد التحسين و
التاكيد اللهم الا ان يقال ان الظاهر على تقدير كون الواو موجودة
ان تكون عوضا عن اما المحذوفة والكلام مبنى على الظاهر وايضا يشعر
لزوم كون الفاء لاما المقدرة وهو ايضا غير مسلم لجواز ان تكون للواو
القائمة مقامها ويمكن دفعه باعتبار منع الجمع فقط او قيد على ما هو
المشهور واعلم ان هذا الكلام على ما هو الظاهر جواب عن الكلام على
السند الاخص بان يقال ان تقديرا اما ههنا غير صحيح لانه يستلزم
ان يكون حاصل الكلام واما بعد وهو غير صحيح وذلك غير محتاج الى
الجواب اذ يكفى ههنا ان يقال انه كلام على السند الاخص وهو غير
مفيد اذ لا يلزم من البطالة ابطال المنع اللهم الا ان يقال ان هذا الجواب

اى لزوم عوض الواو عن اما بعد حذفها

هذا الجواب اما مبنى على التنزل عنه او على كون ذلك دخلا فى ذات
السند مع قطع النظر عن وصف السندية وحاصل الجواب الاول
نفى الاستلزام وحاصل الجواب الثانى نفى عدم الصحة يعنى ولئن
سلمنا ان تقديرها ليس بذلك الطريق بل بطريق ابقاء الواو على حالها
بعد حذف اما عن الذكر على ان يكون اصل وبعد واما بعد ولكن
لا نسلم انه غير صحيح كيف وقد وقع هكذا فى كلام السكاكى وهو الموثوق
به فى التراكيب العربية وغيرها فلو لم يصح لما وقع فى كلامه وبما ذكرنا
سقط ما قاله الفاضل سچقلى زاده ولكن يرد عليه لخصوصية المقام
مدخلا فى صحة هذا التركيب فعبارة المفتاح فى مقام ضبط الاجمال
بعد التفصيل ويؤيده قوله خلاصته فيكون قوله واما بعد بمنزلة
قوله بالجملة فيصح الجمع بينهما وبين الواو وفايدتها تاكيد مضمون الكلام
واما هذا المقام فمقام الاقتضاب او فصل الخطاب فلا يصح الجمع بينها
وبين الواو ههنا لان كلا منهما يقتضى الانقطاع عما قبله نعم يصح
اذا جعلت الواو ههنا زائدة ذكرت لتحسين الكلام اللهم الا ان
يقال انه ليس من الاقتضاب المحض بل من الاقتضاب القريب
من التخلص فيجوز ههنا اذ المانع يكفيه رائحة من الصحة فتدبر **قوله**
القواعد جمع قاعدة وهى الاساس اشارة الى ان المراد منها هو
المعنى اللغوى لها لا الى ان اضافة الاساس الى القواعد بيانية
على ان يكون قوله واساس العقائد الاسلامية اه اشارة الى توجيه
آخر وعلى ان يكون المراد من قول الشارح المدقق هو علم التوحيد والصفات
هو الملكة لا نفس المسائل الكلامية لانه غاية خلاف الظاهر من عبارة المحشى
الفاضل وايضا ان الملكة انما تحصل من تكررات التصديقات المتعلقة
بالمسائل فكيف تكون موقوفا عليها لتلك المسائل بل الامر بالعكس
ومن هذا التقرير يظهر لك قبح ما قاله بعض الشراح وحسنه المحشى الفاضل
محمد الداغى من كون اضافة القواعد الى العقايد بيانية وكون المراد

بعلم التوحيد عبارة عن الملكة اللهم الا ان يراد بملكة الاستنباط عن
ادلتها او الاستحضار و يراد بكونها اساس قواعد عقايد الاسلام
كونها اساسا لبقائها فتدبر نقل عنه ههنا و يمكن ان يبقى القاعدة
على المعنى المصطلح و يراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لابد
منها فى استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة و علم الكلام
اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتقاد
وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فتامل انتهى اعلم ان القاعدة
والضابطة والاصل والقانون كلها الفاظ مترادفة ومعناها
الاصطلاحي القضية الكلية الموجبة الحملية التى يستنبط منها احكام
جزئيات موضوعها مطلقا سواء كان ذلك الاستنباط بطريق
النظر و هو اذا كانت الاحكام نظرية او بطريق التنبيه و هو اذا كانت
بديهية خفية فالقضية الكلية التى احكام جزئيات موضوعها
بديهية جلية لم تكن موسومة بالقاعدة عندهم كقولنا كل كل اعظم
من جزئه و من هذا التقرير ظهر لك ان المتبادر الظاهر من اضافة
القواعد الاصطلاحية التى اريدت بها مسائل الاصول الى
العقايد الاسلامية ان تكون قواعدها من حيث استنباط نفس
العقايد الاسلامية منها فيلزم ان تكون العقايد عبارة عن مسائل
الفقه بل عن القضايا الشخصية التى تنطبق عليها مسائل الاصول
فلو اريد بتلك العقايد الاسلامية الاحكام الشرعية الاصلية والفرعية
جميعا يلزم خلاف الظاهر المتبادر من وجهين و لو اريد بها الاحكام
الشرعية الاصلية فقط يلزم خلاف الظاهر المتبادر من وجه فلعل
المحشى الفاضل اشار اليه بالامكان والتامل ولا شك فى ثبوت
الترقى فى هذه القرينة على اعتبار هذا المعنى فيها ايضا فلعل وجه التامل
هو الاشارة اليه ايضا فيل كون المسائل الاصولية مما لابد منها
فى الاستنباط الاحكام مطلقا ممنوع كيف و هو خلاف ما صرح به

ما صرح به فى كتب الاصول انتهى اقول ان المسائل الكلام تشتمل على
مثل النظر فى معرفة الله واجب شرعا بدليل قوله تعالى انظروا الى
آثار رحمة الله واستنباط هذه المسئلة منه يتوقف على مسئلة الامر
المطلق يفيد الوجوب و هى من مسائل الاصول فلعل وجه التامل
اشارة الى رد هذا الامر الذى من شانه ان يتوهم و قيل لعل
وجه التامل هو ان توقفه على الاصول من حيث الاستنباط لا من حيث
الاعتقاد و انما التوقف من حيث الاعتقاد على الكتاب والسنة
انتهى اقول لا شك ان الاعتقاد يتوقف على الاستفادة من الكتاب
والسنة و تلك الاستفادة تتوقف على مسائل الاصول فهو يتوقف
عليها فغاية ما فى الباب هو التوقف بالواسطة والمتبادر من
عبارة الحاشية انما هو التوقف بالواسطة فلعل وجه التامل الاشارة
الى رد ذلك الامر وايضا يحتمل ان يكون وجه التامل الاشارة
الى وجه تخصيص كلامه فى الحاشية بالكتاب والسنة مع ان بعض
الاحكام الشرعية يستنبط من الاجماع والقياس ايضا لان الادلة
الشرعية عندهم اربعة و ذلك الوجه ان القياس مظهر لان
الدليل للاصل دليل لفرعه لا مثبت لذلك الفرع واطلاق الدليل
عليه باعتبار انه مظهر له فيكون مجازا والاجماع لابد له من مستند
من الكتاب والسنة فيرجع الى احدهما و يحتمل ان يكون وجه
التامل الاشارة الى الدقة فى الكلام من حيث ان ضمير ذاته ان
كان للكلام فيكون حاصل المعنى ان اعتقاد الكلام متوقف على
الاصول والاصول متوقف على نفس الكلام فيكون اللازم منه ان
اعتقاد الكلام متوقف على نفس الكلام و يظهر منه اندفاع لزوم الدور
و يكون قوله فهو يتوقف على الاصل اه مشيرا الى دفع الدور و لا يلزم
من توقف الاعتقاد على نفس الكلام كون معتقدات الحكماء
معتقدا بها لان الواسطة غير متحققة فى معتقداتهم و ان كان

للاصول فيكون حاصل المعنى ان اعتداد الكلام متوقف
على نفس الاصول ونفس الاصول متوقف على الكلام و هذا التوقف
اعم بحسب المفهوم من ان يكون على ذات الكلام او على اعتداده
فلم يكن قوله فهو يتوقف اه بحسب المفهوم مبيتا لدفع الدور
وان كان مبينا له بالنظر الى ما هو المتبادر منه والى ما هو الواقع
من كون توقف الاصول على الكلام توقفا على ذات الكلام
صرح في شرح المواقف انه ما لم يثبت وجود صانع قادر مكلف
مرسل للرسل منزل للكتاب لم يتصور علم التفسير ولا علم
الحديث ولا علم الفقه ولا علم الاصول فكلها متوقفة على ذات
الكلام انتهى ويحتمل ان يكون وجه التامل الاشارة الى ان هذا
القول يدفع ايضا ما يتوهم بانضمام مقدمة ثانية في الخارج لنا
وهي ان الكلام يتوقف على العقايد الاسلامية لكونها جزء
منه على ما هو المختار الى المقدمتين المذكورتين احديهما ان الا
الاصول يتوقف عليها العقائد الاسلامية والاخر ان الكلام
يتوقف عليه الاصول من لزوم الدور من وجوه الاول ان العقايد
الاسلامية تتوقف على الاصول والاصول يتوقف على الكلام
والكلام يتوقف على العقايد الاسلامية فالعقايد الاسلامية
تتوقف على العقايد الاسلامية والثاني ان الكلام يتوقف
على العقايد الاسلامية وهي يتوقف على الاصول وهي تتوقف
على الكلام فالكلام يتوقف على الكلام والثالث ان الاصول
تتوقف على الكلام وهو يتوقف على العقايد الاسلامية فالاصول
تتوقف على العقايد الاسلامية وقد كانت العقايد الاسلامية
تتوقف على الاصول ولا يخفى عليك ان هذه الصور تجري ايضا
على تقدير ان يكون المراد بالقواعد هو الكتاب والسنة وظهر
لك مما قررنا قصور ما قاله المحشي الفاضل سيالكوتي زاده من وجوه و

بيان لما في قوله ما يتوهم

من وجوه ويحتمل ان يكون وجه التامل الاشارة الى ان المراد
من قوله مطلقا تعميم الاحكام من الاصلية والفرعية والغرض
منه مجرد الاشارة الى ان الاصول لا بد منها في استنباط مطلق
الاحكام لا الى انها مرادة في كلام الشارح المدقق على اعتبار كون
العقايد عبارة عن الاصول وانها غير مرادة على تقدير ان يكون القواعد
عبارة عن الكتاب والسنة لان المراد من العقايد على كلا
المعنيين هو الاحكام الاصلية لئلا يلزم فوات حسن مقابلة العقا
العقايد بعلم الشرايع وصرفها عن المتبادر منها لان المتبادر
منها هي الاحكام الشرعية الفرعية ولا الاحكام الشرعية مطلقا
فلا يلزم علينا تحسين ما قبحناه في حاشيتنا الاخرى وظهر لك من
هذا الوجه ضعف ما قاله المحرر الفاضل عبد الرحمن الكردي وحل
ما قاله تعميم الاحكام في هذه الصورة وتخصيصها في الصورة المذكورة
في اصل الحاشية نقل عنه وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد
بوجوب الصلوة وقواعدها مسائل الاصول واساس تلك
المسائل الكلام وفيه فوات مقابلة العقائد بعلم الشرايع ثم تخصيص
عقايد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادر منها
انتهى قال بعض الشارحين وههنا وجه ثالث وهو ان يراد با
بالعقايد الاحكام العملية وان كان خلاف المتعارف فان المقصود
منها وان كان هو العمل الا انه لا يتصور بدون الاعتقاد فح يراد با
بالقواعد الاركان الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس
فلا يراد الدور انتهى فان كان غرض المحشي الفاضل ردا عليه فهذا
القائل قد اعترف ان المتبادر من العقايد هو المسائل الكلامية
فقط فلا يليق الاعتراض عليه بقوله مع انها المتبادر منها ولا يخفى
عليك ان هذا التوجيه لا يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه في توجيه المحشي
الفاضل لدفع الدور وايضا ان في هذا التوجيه ترقيا للمدح حيث

اي العقائد والتعبير عنها
بالاحكام للمشاكلة

بين فيه ان الكلام اساس اساس علم الشرايع وفيه اشارة الى
نكتة اطلاق العقايد على علم الشرايع وان وجد فيه فوات تلك
المقابلة وان كان غرضه ردا على غيره فيعلم حاله منه ايضا قوله
واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة الظاهر ان اللام
في العقايد للاستغراق بالنظر الى عقايد امة نبينا عليه الصلوة والسلام
لان عقايد امم سائر الانبياء عليهم السلام لم تكن مستفادة من الكتاب
المنزل على نبينا عليه السلام ولا من سنته عليه السلام بل من كتبهم وسننهم
وكانت معتدا بها ايضا ولا بد من التخصيص ايضا بالذين وصل
الى سمعهم صيت الشريعة لان عقايد من لم يصل الى سمعه صيت
الشريعة كمن وقع في شاهق الجبل واثبت وجود الصانع
ووحدته بالمصنوعات ونظامها معتد بها ايضا لان الله تعالى
لا يكلف نفسا الا وسعها والظاهر ان عقايد المقلدين مستفادة
من الكتاب والسنة حكما ومعتدا بها قطعا وان لم تبلغ الى
درجات عقايد المحققين فلا بد من تعميم الاستفادة من الحقيقية
والحكمية لان العقايد تجب اه اعلم ان العقايد منها ما لم يتوقف
على الشرع الا من حيث الاعتداد كوجود الصانع ووجوبه وعلمه
وقدرته ونحوها لان العقل كاف في اثباتها بالادلة العقلية القاطعة
ولكن لا بد من ان تستفاد من الشرع ايضا لانها اذا لم تستفد
منه كانت بمنزلة معتقدات الفلاسفة فح لا عبرة بها ومنها
ما يتوقف على الشرع كوجود الجنة والنار والصراط والميزان و
نحوها فمعنى قوله تجب ان تستفاد من الشرع مطلقا سواء كان
من شانها ان تستفاد من العقل او لم يكن ولا يخفى عليك
ان قوله من الشرع يشير الى ان المراد بقوله واساس العقايد
الاسلامية هو الكتاب والسنة اساسية المجموع للمجموع قوله وهما
يتوقفان على المسائل الكلامية يعني ان ثبوتهما يتوقف على كون

على كون الواجب موجودا وقادرا ومريدا وعالما ومتكلما ومرسلا
للرسل ونحوها وكلها من مسائل الكلام والمراد جنس المسائل الكلامية
لا كل واحدة واحدة منها والا يلزم الدور في السمعيات من مسائل
الكلام فتدبر قوله ففي هذه القرينة يعني في نفس هذه القرينة مع قطع
النظر عن الخارج عنها كادات الحصر ولا شك ان هذا المعنى هو
المتبادر الظاهر من هذه العبارة فلا يرد ما قاله المحشي الفاضل
قول احمد ولا يحتاج الى ما ارتكبه المحشي المحقق السلكوتي في دفعه من
ان الاعتراض انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين اما لو كان العطف مقدما
على الاخبار فح يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك
انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين
انتهى واقول ان المعترض اشار الى هذا الجواب فيما نقل
عنه ولا يخفى عليك ان المقام مقام مدح علم الكلام فالمناسب
له اعتبار القصر بالنسبة الى كل من القرينتين ولا ينافيه تقدم
العطف على الخبر اذ يجوز ان يكون تقدير الكلام كل واحد من
المبني والاساس هو علم اه وايضا لا ينافيه وجود الترقي في الثانية
فقط بالنظر الى مجرد ذاتها ويحصل بهذا الاعتبار زيادة مدح الكلام
فلا اعتبار على ما نقل عنه ههنا وهو قوله لان القاعدة في اللغة
الاساس فيكون المعنى اساس اساس عقايد الاسلام وهو
لا يشمل غير الكلام انتهى ونقل عنه فان قلت اولا ان العقايد
من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء
اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية
وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس اساس
والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها ا
اساس له فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية

تشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان
سلم فالعقايد بحسب اعتقادها متوقفة على الكتاب المتوقف
على العقايد بحسب ذاته وثانيا المتبادر من اساس الشئ
هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف
هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد
والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا
لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى اقول السؤال
الاول اما معارضة على القرينة الثانية لانها مدللة بالدليل الذى
اظهره المحشى الفاضل او نقض اجمالى له بشهادة استلزام خصوص
الفساد من وجوه الاول كون العقايد اساسا لنفسها والثانى
كون الكتاب اساسا لنفسه والثالث كون الكلام اساسا لنفسه
تقرير الاول ان العقايد جزء الكلام وجزء الكلام اساس له فالعقايد
اساس له والكلام اساس الكتاب والكتاب اساس العقايد فا
فالعقايد اساس العقايد وتقرير الثانى الكتاب اساس العقايد
والعقايد اساس الكلام والكلام اساس الكتاب فالكتاب اساس
الكتاب وتقرير الثالث الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس
العقايد والعقايد اساس الكلام فالكلام اساس الكلام ولما كان
كل منها متوقفا على كون العقايد جزء من الكلام اشار اليه بقوله
ان العقايد من الكلام ولما كان كل منها متوقفا ايضا على ان المقدمة
الاجنبية صادقة ههنا اشار اليه ايضا بقوله وكون الكلام اه ولما
امكن ان يقال ههنا انه يجوز ان يكون اساسية الكلام للكتاب
باعتبار جزء غير العقايد من مباديها او من مباحث النظر والدليل
فلا يلزم من مجموع كون العقايد جزء الكلام وكون الكلام اساس
الكتاب وكون الكتاب اساس العقايد كون الشئ اساسا لنفسه
اشار الى دفعه بقوله اذ لا يتوقف آه والجواب عنه بمنع الحصر المذكور

المذكور اما مبنى على سند ان الكتاب يجوز ان يكون متوقفا على
الكلام باعتبار مباحث النظر والدليل فقط لان ثبوت الكتاب
يتوقف على ثبوته تعالى وهو يتوقف على دليله وهو يتوقف على
مباحث الدليل او مبنى على سند ان الكتاب يجوز ان يكون متوقفا
على الكلام باعتبار مبادى العقايد فقط او باعتبار مجموعهما او مبنى
على سند انه يجوز ان يثبت الكتاب باعتبار مجموع مباحث الكلام او
مبنى على سند انه يجوز ان يثبت الكتاب بكمال اعجازه بسبب كمال
بلاغته ولما كان كل من الاول والثانى والثالث فاسدا فى نفس الامر لان
ان ثبوت الكتاب يتوقف على كونه تعالى موجودا وقادرا ومتكلما
ونحوها وكان الرابع غير دافع للفساد المذكور بل لمجرد الحصر المذكور
وكان الخامس منافيا لما فى اصل الحاشية وغير مثبت فى الحقيقة
كونه كتاب الله تعالى بل كونه كلام غير بشر وغير مانع فى الحقيقة
لتوقف ثبوته الخارجى على وجوده وقدرته ونحوهما بادر الى التسليم
واجاب عنه ببيان مغايرة جهة التوقف فحاصله توقف
اعتقاد العقايد على الكتاب وتوقف ذات الكتاب على ذات
العقايد فاللازم منه توقف اعتقاد العقايد على ذات العقايد
ولا استحالة فيه ولا يخفى عليك ان اصل الحاشية دفع هذا السؤال
فلا وجه لايراده ودفعه بحاشية ثانيا والسؤال الثانى معارضة
على قوله بخلاف الثانية لان دليله مذكورة فى الحاشية المنقولة
عنه ههنا فالظاهر ان قوله ان الكلام اساس العقايد كبرى
قياس المساوات قدمت على الصغرى وهى قوله الكتاب اساس
الكلام فقوله فالكتاب اساس اساس العقايد نتيجة ودليل
هذه الكبرى غير مذكور بل مشار اليه بقوله لان الاساس الاساس
اساس فتقريره الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس
العقايد فالكلام اساس العقايد ودليل الصغرى اشار اليه

بقوله لان العقايد من الكلام اه تقريره الكتاب اساس
العقايد والعقايد اساس الكلام لكونها جزء منه فالكتاب
اساس الكلام والجواب الاول منع كل من الصغرى والكبرى
لان اساسية الكتاب للكلام فى الصغرى بواسطة جزء العقايد
واساسية الكلام للعقايد فى الكبرى بواسطة الكتاب واما
اساسية الكلام للكتاب واساسية الكتاب للعقايد فى القرينة
الثانية ليست بواسطة شئ بل بالذات ولما كان اساسية كل من
الكلام والكتاب فى القرينة الثانية بالواسطة فى الحقيقة لان الكتاب
لا يتوقف الا على بعض من مسائل الكلام وكذلك العقايد لا تتوقف الا على
بعض من الكتاب والسنة بادر الى التسليم ويحتمل ان يكون وجه المبادرة
الى التسليم ان وساطة شئ لا ينافى فى نفس الامر كون الشئ اساسا
لشئ ولا كونه مما يحصل به المدح ويحتمل ان يكون قوله بالذات مقابلا
للاعتداد فالمنع ح المتبادر من اساس الشئ هو الاساس بالنظر
الى ذات شئ لا الى اعتداده واساسية الكتاب للكلام بالنظر الى
الى اعتداده واما اساسية الكلام للكتاب فى القرينة الثانية فبالنظر
الى ذات الكتاب ولما كان هذا الضا مشترك الورود لان اساسية
الكتاب والسنة للعقايد فى القرينة الثانية بالنظر الى اعتداد العقايد
لا الى ذاتها فبادر الى التسليم واجاب عنه بمنع الصغرى بسند ان
اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا يلزم ان يكون
المنطق بل العلوم العربية بل الكلام نفسه اساس الكلام لان
بعض مسائله يتوقف على بعض مسائله الاخر والكتاب لا يتوقف
عليه الا بعض مسائله واما الكلام فيتوقف عليه جميع الكتاب وجميع
السنة وكذلك القواعد يتوقف عليها جميع العقايد ولا يخفى
عليك ان تلك الصغرى مدللة ومنع المدللى يرجع الى مقدمة
من مقدمات دليله او الى كلها ومدار دليل تلك الصغرى على ثلث

على ثلث مقدمات الاولى الكتاب اساس العقايد والثانية
العقايد اساس الكلام والثالثة ان اساس الاساس اساس
والمقدمة الثانية ايضا مدللة بكونها جزء من الكلام وجزء الشئ يتوقف
عليه ذلك الشئ فهذا المنع فى الحقيقة يرجع الى ان جزء الكل يتوقف
عليه الكل مستندا بانه يجوز ان يكون الكل مثل الكلام عبارة عن الاجزاء
التى لم يعتبر دخول الهيئة الاجتماعية فيها والكل بهذا المعنى لا يتوقف
على الجزء الذى كان بعضا منه والا يلزم توقف الشئ على نفسه لان
توقف الكل بهذا المعنى على بعض اجزائه عبارة عن توقف كل جزء من
اجزائه على ذلك البعض وهو من جملة اجزائه فيلزم ح توقف ذلك
البعض على نفسه فلما كان الظاهر ان يكون الكل عبارة عن الاجزاء
مع الهيئة الاجتماعية وكان الكل بهذا المعنى متوقفا بالضرورة على
الجزء بادر الى التسليم واجاب عنه بمنع انتاج هذا الدليل لان الحد الاوسط
غير مكرر ح لان حاصل القياس ح ان الكتاب اساس اعتداد الكلام
وذات الكلام اساس العقايد فلم يتكرر الحد الاوسط بخلاف صورة القرينة
الثانية لان حاصلها ان ذات الكلام اساس ذات الكتاب وذات
الكتاب اساس اعتداد العقايد فيلزم منه ان ذات الكلام اساس
اعتداد العقايد فيثبت انحصار الترقى فى القرينة الثانية فتامل وكن عالما
بما قررنا لك فى هذا المقام تقصيرات الحواشى فى هذا المقام قوله ويمكن
ان يقال اه الظاهر ان المراد مطلق الادلة التفصيلية سواء كانت
عقلية او نقلية فالظاهر ح ان يكون الاساسية اعم منها بحسب الاعتداد
والظاهر ان اساس الجزء اساس الكل فالكتاب والسنة اساس
الادلة التفصيلية فح القرينة الثانية مثل الاولى فلا يوجد الترقى للمدح
فلعله اشار اليه بالتاخير والتصدير بالامكان ولعل وجه التاخير
ان القرينة الثانية على التوجيه الاول منطبقة على كلا القولين بخلافها
على هذا التوجيه لانها منطبقة على القول بكون مباحث النظر والدليل

جزء الكلام وان كان هو المختار ولا يخفى عليك انه يستلزم كون
المنطق اساس العقايد ويحصل له بهذا شرف ولا يلزم منه كونه
المنطق اعلى من المسائل الاعتقادية وانما قيد الادلة بالتفصيلية
لان الاجمالية مثل الحدود والاواسط لا تتوقف على معرفة احوال
الادلة فلا تتوقف على هذا العلم وبالجملة العقايد تتوقف على الادلة
التفصيلية وهي تتوقف على مباحث النظر والدليل لان استلزامها
وصحتها وفسادها انما تعرف بمعرفة مباحث النظر والدليل واذا كانت
تلك المباحث جزء من الكلام فيكون الكلام اساس اساس عقايد
الاسلام لا يقال يلزم من ذلك كون المسائل المنطقية اساسا لنفسها
لانها متوقفة على ادلتها التفصيلية وهي متوقفة على نفس تلك المسائل
لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان جميع مسائل المنطق نظرية واما اذا
كانت طائفة منها بديهية فلا لا يقال ان المسئلة ما يبرهن عليه
في العلم فكل مسئلة من مسائل كل فن نظرية لانا نقول هذا ليس
بكلي بل اكثري ونقول العالم حادث عقيدة يتوقف على ان العالم
متغير وكل متغير حادث وهو يتوقف من حيث الصحة والاستلزام
على مباحث الشكل الاول وقس عليه غيره ويظهر لك ايضا من هذا
التقرير ما في بعض الحواشي من القصور فكن من المتأملين **قوله** اي
علم يعرف فيه ذلك فيه اشارة الى ان اضافة العلم ليست من اضافة
المصدر الى مفعوله والى ان الظاهر ان يكون الفن عبارة عن المسائل
لا عن التصديقات ولا عن الملكة والى ان العلم مرادف المعرفة و
المراد علم يعرف فيه نسبة الوحدانية ونسبة الصفات اليه تعالى وغير
مباحثهما فالتخصيص بهما مع ان مباحث غيرهما ايضا تعرف فيه
لكون مباحثهما اشرف مباحثه واقدمها لان الظاهر ان اول ما يجب
على المكلف معرفة الله تعالى ونعلم منه وجه التخصيص في صورة كونه
لقبا وانما ذكر قوله فالمراد هو المعنى الاضافي مع انه علم بهذا التفسير

التفسير اظهارا لان معنى الاضافة غير معتبر في حال العلمية لقبا
قوله ويمكن ان يراد المعنى اللقبي اللقب علم يشعر بالمدح او
الذم بملاحظة المعنى الاصلي فهو يشعر مدح الكلام بملاحظة المعنى الاصلي
وانما اخره وصدره بالامكان لان كونه لقبا امر خفي وغير ظاهر
بالنسبة الى قوله الموسوم بالكلام ولان المناسب بمقام مدح
الكلام ان يجعل تركيبا اضافيا لان المدح ح يكون بمعناه الحقيقي
وقول الشارح المحقق فيما سيأتي وبالثانية علم التوحيد والصفات
لا ينافي كونه تركيبا اضافيا لانه يجوز ان يكون مشتركا بينهما على
ان التسمية قد تكون بمعنى الاطلاق والذكر فيجوز ان تكون بمعنى
الاطلاق هناك وان كان خلاف الظاهر **قوله** فنسبة الوسم الى
الكلام جواب سؤال مقدر نشأ من التوجيه الثاني وهو انه اذا
كان علم التوحيد والصفات لقبا للكلام فالظاهر نسبة الوسم
الى علم التوحيد والصفات ولما نسبه الى الكلام فنعلم انه انما اراد
المعنى الاضافي فنحمله على المعنى اللقبي حمل كلامه على ما لا يرتضيه وحاصل
الجواب انه انما نسبه الى الكلام مع ان ح علم التوحيد والصفات
اسم له كالكلام تنبيها على الفرق بينهما بان الكلام اشهر منه فكانه
بالنسبة اليه لم يكن اسما له ويمكن ان يكون متعلقا بالوجهين جميعا
على تقدير ان يكون معنى قوله لكونه اشهر لكون مسئلة الكلام
اشهر مباحثه وبهذا التقرير يظهر قصور بعض الحواشي ولا يبعد
ان يكون جوابا عن سؤال نشأ من التوجيه الثاني على اعتبار هذا المعنى
وهو ان وجه نسبة الوسم الى علم التوحيد والصفات كونه باحثا عنهما
فما وجه نسبة الوسم الى الكلام وحاصل الجواب ان وجهها كون مسئلة
الكلام اشهر مباحثه **قوله** اشارة الى فائدة من فوائده نقل عنه
لان فائدته منحصرة فيه على ما صرح به انتهى ومن فوائده حفظ قواعد
الدين عن التزلزل بشبهات المبطلين ومنها بناء علم الشرائع

والاحكام عليه واليهما اشار الشارح المدقق بالقرينتين السابقتين فلرجحان الشك عليه باعتبار عدم الحكم فى الشك باحد طرفى النسبة وباعتبار كون الشاك مثل المتحير الواله ولا شك ان الشك فى المسائل الكلامية اقبح من الوهم بهذا المعنى فيها فلذلك كان الشك انسب بالظلمة الشديدة والوهم بالظلمة المطلقة وان اريد به ما يقابل الظن فرجحان الشك على الوهم بحسب ذاته مع قطع النظر عن المحل والا فالامر بالعكس اذ لا شك ان الوهم بهذا المعنى فى المسائل الكلامية خصوصا فى العقايد اقبح من الشك فيها وهو ظاهر واضافة الغيهب الى الشك والظلمة الى الوهم اما من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه او من قبيل اضافة المسبب الى السبب والانسب بالمقام هو الثانى وتخصيص احدى الاضافتين بالاول والاخر بالثانى فى الملاحظة والاعتبار ممكن فى نفسه ولكنه خلاف الظاهر ولا يبعد بالنظر الى المقام ادعاء مشابهة الغيهب بالشك والظلمة بالوهم فح اضافة الغيهب الى الشك والظلمة الى الوهم فى المسائل الكلامية تكون من قبيل اضافة المشبه الى المشبه به بل هو انسب مما عداه فى هذا المقام قوله هما متحدان بالذات اشارة الى دفع سؤال مقدر وهو ان الدين عين الملة فانهما عبارة عن الشريعة فيلزم عطف الشئ على نفسه وهو غير صحيح وحاصل الجواب انهما وان كانا متحدين بالذات ولكنهما مختلفين بالاعتبار اى بالعوارض والتغاير الاعتبارى كاف فى صحة العطف اعلم ان الدين مقول بالاشتراك اللفظى الدين الحق وعلى غير الحق قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوى فالظاهر انه مقول عليها بالتشكيك ووجوه التشكيك فى المشهور ثلثة الاولية والاولوية والاشدية والظاهر بالنسبة الى الاديان الحقة هو الثانى لا الثالث الدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات قوله فان

فان الشريعة اى الشريعة مطلقا سواء كانت اعتقادية او عملية من حيث انها تطاع لها دين يقال دانه اى ذلّه واطاعه ومن حيث انها تملى وتكتب ملة يقال امللت الكتاب واملبته اى كتبته اعلم انه لم يلتفت الى ترتيب كلام الشارح فى بيان التغاير الاعتبارى بل عكسه للاشارة الى ان الاملاء والكتابة بعد الانقياد والاطاعة ولئلا يلزم الفصل او تقديم الكثير على القليل قال الفاضل سيچقلى زاده شبه الملة والدين بالفلك فى العلو والعظمة استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما و اراد من النجم عمر النسفى استعارة تحقيقية وجوز صاحب الكشاف كون القرينة استعارة تحقيقية كما فى قوله تعالى ينقضون عهد الله حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية والنقض للابطال صرح به فى المطول ورسالة الاستعارة فان قلت ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع عن كون النجوم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر فى المطول قلت نقل عن الشيخ عبد القاهر هناك ان هنا ان ما ذكر فى المشبه به ان لم يحسن دخول شئ من ادوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة اقرب لغموض تقدير ادات التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلايم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض و شمس لا تغيب فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه فى شئ من الامثلة الا بتغيير صورته نحو هو كالبدر الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انه لا يغيب اقول وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لا يلايم المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير صورته بان يقال هو كالنجم الا انه فى الملة والدين لا فى السماء فتأمل انتهى اقول لما شبه الملة والدين بالفلك فالحكم انه لا يلايم المشبه به ولا يحسن دخول الكاف الا بتغيير صورته خصوصا اذا اريد به الفلك على طريق المبالغة و

متعلق بالشك والوهم

والادعاء فلعله اشار اليه بقوله تامل وجوز فى مثل زيد اسد ان
يكون الاسد استعارة مصرحة على ان يكون معناه زيد رجل شبيه
بالاسد فما نحن فيه يجوز ان يكون من قبيله فالمعنى للامام الرجل
المشابه بنجم الملة والدين قال الفاضل الدمغانى فى شرح ديباجة
المنهاج ان الفرق بين الملة والدين ان الملة لا تضاف الا الى
النبى الذى تسند اليه نحو اتبعوا ملة ابراهيم ولا تسند الى الله ولا الى احاد
الامة بخلاف الدين انتهى فان قلت ان الملة لما كانت عبارة عن شريعة
الله تعالى التى ظهرت فى يد النبى وتدين بها الامة وانقاد والها فالظاهر
انها تضاف الى كل منها كما صرح بها الشارح المدقق فى شرح التلخيص
قلنا ان مقصود الدمغانى ليس نفى اضافتها مطلق بل نفى اضافة
الشريعة التى عبر عنها بلفظ ملة وحاصله نفى اضافة لفظ ملة ولا يلزم
من نفى اضافة ملة الى آحاد الامة نفى اضافتها الى نفس الامة فلا يرد ان
الملة كالدين تضاف الى الملة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود
كذا ولا يوجد المخالفة بين الدمغانى والمحقق التفتازانى ولا يرد ايضا
ان الظاهر من عبارة المحشى صحة اضافة ملة الى الامة مع انها تنافى
لما قاله الدمغانى وانت تعلم ان قول الدمغانى لا تضاف الا الى النبى
ينفى الاضافة الى الامة ايضا الا ان يراد الحصر الاضافى بقرينة قوله ولا تسند
الى الله ولا الى احاد الامة لان الظاهر نفى الاسناد بطريق الاضافة فتدبر
وبما ذكرنا ظهر لك قصور بعض الحواشى قوله والاملال بمعنى الاملاء نقل
عنه هذا جواب عن دخل مقدر تقديره ان يقال كيف يقال ان الشريعة
من حيث انها تملى وتكتب ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء
من الناقص انتهى قوله وقيل وجه التمريض ان الاجتماع ان كان من
حيث الاملاء والكتابة فالظاهر ان يقال من حيث انها تملى وتكتب وان
كان من حيث الاطاعة والانقياد والعمل فيرجع الى الحيثية فى الدين
فلا فرق بين الملة والدين لا بحسب الذات ولا بحسب الاعتبار والحق انهما

الحق انهما متغايرين بالاعتبار مع قطع النظر عن التغاير بحسب الاستعمال
كما اشار اليه الدمغانى على ان معنى الاجتماع غير ماخوذ فى الملة بالنظر
الى معناها الاصلى قوله سميت بها اعلم ان التسمية قد تكون بمعنى
الاطلاق والذكر وقد يكون بمعنى جعل الشئ اسما للشئ فان اريد بها المعنى
الاول فالظاهر ان يكون دار السلام مركبا اضافيا فح يكون كل من
الوجهين الاولين اشارة الى مجرد وجه اطلاقها على الجنة مع قطع
النظر عن بيان وجه الاضافة وهو التخصيص لكونه ظاهرا ويكون
الثالث اشارة الى وجه كل منهما وان اريد بها المعنى الثانى فتكون
لقبا للجنة فح يكون كل من الوجهين الاولين اشارة الى مجرد المناسبة
بين المعنى الاضافى واللقبى ويكون الثالث اشارة الى فائدة الاضافة
قبل العلمية والى المناسبة بين المعنى الاضافى واللقبى وان اريد بها
مجموع المعنيين بطريق عموم المشترك فيكون الكلام مشيرا الى انها
مشتركة بين كونها مركبا اضافيا وبين كونها لقبا للجنة تستعمل
تارة فى المعنى الاضافى وتارة اخرى فى المعنى اللقبى فيكون كل من
القولين الاوليين اشارة الى المناسبة بين المعنى الاضافى واللقبى
ويكون القول الثالث اشارة اولا الى فائدة الاضافة وثانيا الى وجه الاطلاق
وتخصيص لفظ السلام بين اسماء الله تعالى بالاضافة ويحتمل ان يراد بها
المعنى الثانى وتعتبر تقديرا طلقت فى العطف الثانى اى واطلقت
على الجنة لان السلام ه فح يكون مجموع الكلام مشيرا الى انها دائرة بين
الاحتمالين اى المعنى اللقبى والاضافى فنسبته بالاول الى الاول وبالثانى
الى الثانى قوله لسلامة اهلها فيه اشارة الى ان السلام مصدر بمعنى السلامة
او اسم مصدر وهو فى الوجه الثانى اما مصدر او اسم مصدر ايضا
او اسم القول المخصوص فالمعنى على الاول سميت بها لدعاء خزنة الجنة
لاهلها بالسلامة او لاخبارهم بها وعلى الثانى سميت بها لسلام
خزنة الجنة على اهلها بهذا القول المخصوص والظاهر ان الواو فى المو

الموضعين بمعنى او الف صلة واشار بالترتيب الى رجحان الاول
على الثانى والثانى على الثالث قوله فاضيفت اليه للتشريف
كما اضيف البيت وهو المسجد الحرام اليه تعالى للتعظيم وقيل بيت الله
اعلم ان المفهوم من اضافة الدار الى الشئ كونها محيطة له لاعتبار
معنى الاحاطة فيها ولما لم يمكن احاطتها له تعالى علم ان الاضافة
بمعونة المقام تفيد الانتساب اليه تعالى مع كونها معتبرة و
معظمة عنده تعالى قوله ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة
اى هو الذى منه السلامة فى المبدأ وبه السلامة فى المعاد فالباء
للسببية ويحتمل ان يكون المعنى هو الذى منه السلامة فى المبدأ و
المعاد وملابس به السلامة عن النقائص فى ذاته وصفاته وافعاله
تعالى فيكون الكلام اشارة الى المعنيين للسلام ويكون الكلام على
كلا المعنيين تأسيسا لانه خير من التأكيد واشارة الى انه صفة
مشبهة ولا يبعد ان يكون المراد الاشارة الى استعمال السلام بانه
يستعمل تارة بمن وتارة اخرى بالباء فالمعنى هو الذى منه السلامة فى المبدأ
والمعاد وبهذا القدر يكون الكلام تأسيسا ايضا قوله فوجه اه نقل
عنه وجه الظهور المناسبة بينهما لان معنى هذا الاسم الذى منه و
السلامة واهل الجنة سالمون من كل الم وآفة ونحوهما ولاجل هذا
اضاف الى هذا الاسم دون غيره انتهى اقول ظاهر عبارته يدل على انه
حمل السلام على معنى الذى منه وبه السلامة فى المبدأ والمعاد فيرد
عليه ان هذا المعنى كما ناسب بالمقام ناسب به غيره من معنى السلام
وهو كونه تعالى ذا السلامة عن النقائص مطلقا فلا وجه للتخصيص
اللهم الا ان يقال انه اراد كلا من المعنيين واشار الى الاول
بقوله منه والى الثانى بقوله به لان التأسيس خير من التأكيد ولا
قرينة على تخصيص الاول بالسلامة فى المبدأ والثانى بالسلامة فى
حتى يكون تأسيسا على اعتبار هذا المعنى نعم يحتاج فى هذا الجواب

اى مع كونه الدار معتبرة ومعظمة
فى حد ذاتها عنده تعالى واشار
الى اعتبارها وعظمتها عنده تعالى
بالاضافة

الجواب الى تعميم السلامة او تخصيصها بعد التقدير قبلها ويمكن ان
يقال ان المعنى الاول انسب بالمقام من المعنى الثانى فلذلك
خصصه بالمقصود ههنا فتدبر قوله وطى الكشح كناية عن الاغراض
الظاهر انه اراد بالكناية ما يقابل الاستعارة بالكناية فيرد عليه
انه يجوز ايضا ان يكون من قبيل الاستعارة بالكناية مخيلا ومرشحا
بان يشبه المقال فى النفس بحالة كشح وان ثبت له الكشح للاستعارة
التخييلية وان يرشح باثبات طى الكشح فلا وجه لتخصيص الكلام بصورة
الكناية اللهم الا ان يقال انه اكتفى باحدهما عن الاخر نظرا الى ان ما لهما
واحد ههنا وحمل الكناية على الكنايتين بطريق عموم المجاز بعيد جدا
اعلم ان فى الكناية مذهبين احدهما الانتقال فيها من الملزوم الى
اللازم كما فى المجاز وهو المذهب المنصور وثانيهما الانتقال فيها من
اللازم الى الملزوم على عكس ما فى المجاز ويرد عليه ان اللازم من حيث انه لازم
يجوز ان يكون اعم مطلقا ولا دلالة للعام على الخاص باحد الدلالات
الثلث فكيف يتصور الانتقال منه الى الملزوم نعم يتصور من اللازم
المساوى بنفسه او مع ضم قرينة مخصصة ولكن انه فى الحقيقة من حيث
انه ملزوم فبيان الكناية ههنا بان المعرض عن الشئ والمحترز عنه
يطوى عنه كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعنى طاويا بالكشح
فى المقال عن الاطالة اى معرضا فى مقالى عنها ليس غ ما ينبغى و
ايضا ان قصد الاغراض وان كان متقدما على طى الكشح لكن لنفس
الاغراض ليس بمتقدم عليه بل هو متقدم عليه فالانتقال ههنا من الملزوم
كما هو المذهب المنصور قوله بالجر مجموعهما بدل عن الطرفين اعلم ان
التعبير عن اصل المراد ان كان بلفظ مساو له فهو مساواة وان كان
بلفظ ناقص عنه واف له فهو ايجاز وان كان بلفظ ناقص عنه غير
واف له اخلال غير مقبول وان كان بلفظ زائد عليه لفائدة فهو
اطناب وان كان بلفظ زائد عليه غير متضمن لفائدة وغير متعين

هذا قيد واقعى وكذا ما سيذكر

فهو تطويل غير مقبول وان كان بلفظ زائد عليه متعين وغير
متضمن لفائدة فهو حشو غير مقبول فالظاهر ان المراد بالاطناب
ههنا مطلق الزائد بلا فائدة سواء كان متعينا او غير متعين فح
المراد بالاقتصاد ههنا اما غير الاخلال ومطلق الزائد بلا فائدة
فيشمل المساوى والايجاز والاطناب ويكون المجموع بدل الكل
من الكل ويلاحظ العطف قبل الابدال ويحتاج الى الاعتذار
المذكور واما غير الناقص والزائد مطلقا اى المساوى فح يكون
البدل بدل البعض من الكل مطلقا سواء لوحظ العطف بعد
الابدال كما هو الارجح او قبله وكلام المحشى الفاضل مخصوص بالاحتمال
الاول من هذه الاحتمالات بقرينة قوله او بيان لهما واما حمل
الاقتصاد على المساوى والطرفين على الزائد بلا فائدة والناقص
الغير الوافى وجعل الاطناب بدل البعض من الكل ففيه تخصيص
بالنظر الى خروج الاطناب والايجاز عن الطرفين مع انهما ايضا
من اطراف المساوى وتناقض بالنظر الى ان الكلام يفيد اولا ان المقصود
من النسبة الى الطرفين هى النسبة الى طرف الاطناب وليس النسبة
الى طرف الاخلال مقصودة وثانيا ان النسبة الى طرف الاخلال مقصودة
لان العطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة فى الكلام مع متبوعه و
يعلم منه قبح جعل المجموع بدل الكل اذا حمل الاقتصاد على المساوى
والطرفين على الزائد بلا فائدة والناقص الغير الوافى لان فيه ذلك
التخصيص مع الاحتياج الى الاعتذار المذكور وايضا يعلم مما سبق
قبح حمل الاقتصاد على مجموع الامور الثلثة وجعل البدل بدل البعض
من الكل وعطف الاخلال على الاطناب بعد اعتبار بدليته والابعد
منه حمل الاقتصاد على المساوى والاطناب والاخلال على مطلق
الزائد والناقص سواء جعل البدل بدل الكل او البعض اذ لا
معنى للاجتناب فى هذا الشرح عن الاطناب والايجاز بل الظاهر

الاطلاق ناظر الى كل من ان قصر والزائد منه

وجه الارجحية عدم الاحتياج الى الاعتذار المذكور منه

بل الظاهر ان الشارح المحقق اورد المساوى فى مقام يقتضيه من
مقامات هذا الشرح والايجاز فى مقام آخر يقتضيه والاطناب فى
مقام من مقاماته يقتضى ذلك الاطناب اعلم ان الغرض من البدل
زيادة التقرير ومن عطف البيان الايضاح ولما كان الاول انسب
بالنسبة الى طرفى الاقتصاد قدمه عليه لان الخفاء فيهما خفى وكلمة
او لمنع الجمع بقرينة قوله ويجوز اه ولم يتعرض لكونهما صفة لطرفى
الاقتصاد مع ان الظاهر انه يجوز ايضا لان الصفة ههنا اما صفة
كاشفة هذا اذا جعل الاقتصاد محمولا على مجموع الامور الثلثة المذكورة كما
فى الاحتمال الاول واما صفة احترازية هذا اذا جعل الاقتصاد مخصوصا
بالمساوى والطرفان له كلتا شاملا الى الطرفين الذين احدهما الاطناب
والآخر الايجاز والى الطرفين الذين احدهما الزائد بلا فائدة والآخر الناقص
الغير الوافى والصفة الكاشفة بمنزلة عطف البيان فذكر احدهما بمنزلة
ذكر الآخر والبدل رجح على الصفة الاحترازية ههنا لان الكلى مفرد و
التثنية مركب فى الحقيقة وان التزم ان المجموع من حيث هو مجموع مفرد
وكلية الطرفين بهذا الاعتبار فهو خلاف الظاهر ههنا قطعا
فلذلك لم يلتفت فتدبر **قوله** ولما تعدد المتبوع ناظر الى كل من الوجهين
والغرض من ذكره دفع سؤال مقدر وهو ان كلا من البدل والبيان
اذا جعل مجموع الاطناب والاخلال فالواجب ان يوجد الاعراب فى
آخر ذلك المجموع لا فى آخر كل منهما مع انه وجد فى آخر كل منهما فهذا
دليل على المجموع ليس ببدل ولا بيان وحاصل الجواب ان المتبوع
ايضا متعدد وان كان من جهة المعنى فكانه ذكر كل من المتبوع على
حدة وعقب بتابعه **قوله** ويجوز رفعهما اى ويجوز رفعهما على
ان مجموعهما خبر مبتدأ محذوف واحد اى هما الاطناب والاخلال
فالعطف قبل الخبرية ويجرى فيه مثل ما مر سؤالا وجوابا فالظاهر
انه اكتفى ههنا بالسابق وانما اخره وصدره بالجواز لان الحذف خلاف

الاولى واعم من التقديرى والذكرى منه

الاصل ويحتمل ان يكون معناه ويجوز رفع كل منهما على ان كلا
منهما خبر مبتدا محذوف والتقدير احدهما الاطناب والآخر الاخلال
فح لا يرد السؤال السابق ولا يحتاج الى الجواب وان كان الحذف فيه
زايدا على الحذف في الاول ويجوز نصبهما بتقدير اعني فكان يرجح جانب
تقليل الحذف فتدبر **قوله** رد الشارح في بعض كتبه اي شرح التلخيص
اعلم ان الغرض منه اثبات المنافات بين كلاميه ويدل عليه قوله
ويرد عليه الواو العاطفة فيمكن دفعها بان ذكر الواو ههنا يجوز
ان يكون مبنيا على انها للاعتراض او التحسين والتاكيد او على صرف
الكلام عن ظاهره باحد التاويلات المذكورة على ان مراد الشارح
المدقق ليس نفي مثل هذا التركيب مطلقا كيف وقد اشار في شرح
الكشاف عند الكلام على قوله تعالى يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا
الى جواز عطف الانشاء على الاخبار باقتضاء المقام وفي مباحث
الفصل والوصل الى اعتبار عطف القصة على القصة واستحسنه
ونص في احوال المسند على جواز ليت زيدا قائم وعمرو منطلق بعطف
الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى فكيف يتصور منه رد هذا الكلام
مطلقا حتى يثبت المنافات بين كلاميه ويرد الاعتراض بانه يجوز
ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية
وانما مقصوده الاعتراض ههنا على صاحب التلخيص لانه لم يسلم
اعتبار عطف القصة على القصة فكيف يتصور دفع اعتراضه عليه من طرفه
باعتبار عطف القصة على القصة وبما ذكرنا لا يرد على الشارح المدقق ما اورده
بعض الفضلاء من ان رد هذا التركيب مطلقا غير مستقيم كيف وقد وقع
نظيره في القرآن العظيم حيث قال الله تعالى ومأويهم جهنم وبئس المصير
وصرح ببعض ما ذكرنا الفاضل المحشي حسن جلبي في حاشيته على المطول
قوله بان الجملة الثانية انشائية اعلم ان المخصوص بالمدح اما مبتدا
كما ذهب اليه البعض او خبر مبتدا محذوف كما ذهب اليه البعض الآخر وعلى

وعلى التقدير كونه مبتدا خبره اما جملة انشائية موضوعة لانشاء المدح
بكونه متصفا بالصفات الحميدة كما ذهب اليه بعض النحاة او ضمير محذوف
عائد الى فاعل نعم كما ذهب اليه بعض آخر منهم والجملة الانشائية على تقدير
كونها خبرا اما مقدرة بالقول بناء على مذهب من لم يجوز ان يكون
نفس الجملة الانشائية خبرا او غير مقدرة به بناء على مذهب من جوز
ذلك واعلم ان المخصوص بالمدح قد يذكر وقد يحذف بالقرينة كما في
قوله تعالى نعم العبد اي ايوب بقرينة كون الكلام السابق في حق مدحه
وانه اذا كان مبتدا للجملة الانشائية قد يتقدم عليها وقد يتاخر
عنها فاذا عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه لمعنى يحسبني فيكون
الضمير في قوله حسبي مخصوصا بالمدح ويكون نعم الوكيل جملة انشائية
فالرد الاول من بعض الافاضل وهو السيد الشريف مبني على العطف
على جملة هو حسبي كما ان رده الثاني مبني على العطف على حسبي اذا
عطف على جملة هو حسبي يكون المخصوص بالمدح محذوفا بقرينة الكلام
السابق فاذا جعل ذلك المخصوص بالمدح مبتدا حذف خبره اي الله هو
يكون جملة نعم الوكيل انشائية لا محالة واذا جعل خبر مبتدا محذوف
اي هو الله تعالى يكون تلك الجملة انشائية ايضا واذا جعل مبتدا
لجملة نعم الوكيل مطلقا سواء كان تقديره مقدما عليها كما هو المناسب
بالسابق او مؤخرا عنها وسواء كانت تلك الجملة مقدرة بالقول
او غير مقدرة به يكون المعطوف جملة خبرية لكن الظاهر ان المراد بقوله
نعم الوكيل انشاء المدح لا الاخبار عنه تعالى بانه نعم الوكيل فعلم من هذا
التفصيل ان قوله ان الجملة الثانية انشائية مبني على احد الامرين
الاول جعل المخصوص المحذوف خبر المبتدا المحذوف كما هو الظاهر او
مبتدا حذف خبره ايضا والثاني عطف جملة نعم الوكيل على حسبي
اذ حاصل رده ان هذا العطف غير صحيح لانه اما عطف على جملة هو
حسبي او على حسبي باعتبار تضمنه لمعنى يحسبني وكل منهما من قبيل

عطف الانشاء على الاخبار وهو غير صحيح وبما ذكرنا يظهر لك اندفاع
الايراد الاول من الايرادين لبعض الافاضل وحضور بعض الحواشي
قوله باعتبار تضمنه معنى يحسبني يشير الى ان عطف الجملة على المفرد
لا يصح لكمال الانقطاع بين الجملة والمفرد فلا بد من جعل حسبي
بمعنى يحسبني ولو مجازا ثم يكون العطف من قبيل عطف الانشاء
على الاخبار لانه ح خبر كالجملة الاولى وذلك غير جائز لكمال الانقطاع
بين الجملة الاخبارية والانشائية هذا ابرد عليه ان النسبة الى فاعل
معين او غير معين جزء من مفهوم الفعل بخلافها فى اسم الفاعل
فكيف يتصور تضمن حسبي معنى يحسبني على ان الزمان ايضا جزء من
مفهومه بخلاف اسم الفاعل اللهم الا ان يعتبر اضافة المصدر الى مفعوله
ويقصد انه من قبيل ذكر المضمن بالفتح وارادة المضمن بالكسر او يراد
من التضمن معنى الدلالة وبعد يرد عليه انه لا حاجة فى عطف نعم الوكيل
على حسبي الى اعتبار ذلك التضمن لان نعم لما كان من الافعال الغير
المتصرفة فكانه ليس بجملة مع فاعله بل هو كالمفرد معه ويؤيده ما ذكره
الشيخ الرضي من ان نعم الرجل بمعنى المفرد اي رجل جيد على ان عطف
الجملة على المفرد المعرب صحيحة لانها ح تكون فى حكم المفرد بل الخبر ح
هو المقول المقدر على قول وهو المعطوف فى الحقيقة اللهم الا ان يقدر
بعد العطف ثم يحتاج الى اعتبار ذلك التضمن لان ضرورة التقدير
انما هي بعد العطف فالانسب هو التقدير بعده قوله ويرد عليه انه ينبغي
انه يجوز ان يكون المراد بجملة هو حسبي انشاء التوكل ثم يكون العطف
من قبيل عطف الانشاء على مثله لا من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
وذلك العطف جائز باتفاق فيكون اللام فى الجملة الاولى للعهد الخارجي
ويؤيد هذا المعنى ظاهر قوله كاف فالظاهر انه اكتفى بهذا الرد على تقدير
عن الرد على تقدير العطف على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لان
هذا الوجه يجري فيه ايضا ويحتمل ان يكون اللام فيها للاستغراق ثم

ثم يكون التخصيص بقوله كاف اما مبنيا على اعتبار مثلا او حذف
معطوف ويكون ردا على تقدير كلا العطفين صراحة ولا يبعد ان
يراد بالجملة الاولى هو جملة يحسبني فيكون ردا على تقدير العطف
على حسبي ولا يذهب عليك ان الظاهر ان يكون هذا الرد من طرف
صاحب التلخيص فالمراد بالجملة الاولى هي الجملة الواقعة فى كلامه
لا الجملة الواقعة فى كلام الشارح المحقق ويؤيده قوله ورده اه فيرد
عليه الاشكال فى عطف جملة هو حسبي على تقدير ان يكون المراد بالجملة
الاولى هذه الجملة او الاعم لانها اما معطوفة على جملة انه ولي ذلك
او على الخبر فيها باعتبار تضمنه معنى الفعل وكل منهما خبر فيلزم
ايضا عطف الانشاء على الاخبار فلا يصح هذا الجواب من طرف صاحب
التلخيص فى تصحيح كلامه وعطفها على قوله وانا اسئل الله فى غاية البعد
اللهم الا ان يقال ان هذا الجواب مبني على جعل الواو فيها للاعتراض
او التحسين والتاكيد او على ان جملة انه ولي ذلك انشائية ايضا
او على ان عطف الانشائية على ما له محل من الاعراب جائز والمانع يكفيه
رائحة من الصحة وان كانت مبنية على خلاف الظاهر المتبادر ولا يرد
عليه انه توجيه لكلام الشارح المحقق التفتازاني بما لا يرتضيه ويمكن ان
يكون مقصود المحشي الفاضل من هذا الايراد الاعتراض عليه بان
تصحيح الكلام فى حد ذاته مطلقا سواء وقع هناك او هنا ممكن
بحمل الجملة الاولى على انشاء التوكل ثم يكون تصحيح الكلام ههنا مبنيا
على جعل الواو فى جملة هو حسبي للاعتراض او التاكيد او جعل الجملة
المتقدمة التي صلحت لان تكون معطوفا عليها ههنا انشائية ايضا
مع جعل الواو فيها للاعتراض او التاكيد او على عطف جملة هو
حسبي على قول الهادي الى سبيل الرشاد مثلا بناء على ان عطف
الجملة الانشائية على ما له محل من الاعراب جائز ولكن لا يخفى عليك
غاية بعد هذا التوجيه ولا غاية بعد ما فيه من هذه التكلفات فتامل

وانصف وان الظاهر ان رد الشارح المحقق مبني على الظاهر المتبادر
من كلام صاحب التلخيص وهو كون جملة هو حسبي خبرية كما ان
الظاهر المتبادر من قوله انه ولي ذلك كونه جملة خبرية لانه مذكور
في مقام الاستدلال والاثبات ويدل عليه التاكيد بان والظاهر من
جملة نعم الوكيل ان تكون انشائية كما يقتضيه وضع افعال المدح
فلا يكون رد المحشي الفاضل في المقابلة اصلا فان قلت ان جملة
هو حسبي واقعة في مقام التضرع والدعاء فالظاهر منها ان تكون
انشائية فيكون رده في المقابلة قطعا قلنا انا لا نسلم انها
واقعة في مقام التضرع والدعاء بالنسبة الى كلام صاحب التلخيص
بل هي بالنسبة اليه واقعة في مقام الاستدلال والاثبات وكونها
واقعة بالنسبة الى كلام الشارح المحقق في مقام التضرع والدعاء لا
يجدي نفعا فان قلت ان ياء المتكلم تدل على ان المراد منها انشاء
التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه تعالى
بانه كاف لي فالظاهر ان تحمل على انشاء التوكل اينما وجدت قلنا ان
اريد مطلق الكفاية فلا شك في ثبوته بالنسبة الى كل متكلم وان اريد
الكفاية في توفيقه تعالى في تاليف هذا الامر الخطير كما هو المناسب ههنا فقد قال
الله تعالى انا عند ظن عبدي بي وقد قال الله تعالى ومن يتوكل على الله
فهو حسبه وحسن الظن واجب فيظن المتكلم انه تعالى كاف لي وهذا القدر
يكفيه ههنا **قوله** وايضا يجوز الخ قيل قد فسره بانه عطف على جمل
متعددة مسوقة لغرض من الاغراض على جمل اخرى متعددة ايضا
مسوقة لغرض اخر مع قطع النظر عن كل واحد من المعطوف و
المعطوف عليه خبرا وانشاء فعلى التفسير فالعطف في قوله وهو حسبي
ونعم الوكيل لا يكون من قبيل عطف القصة على القصة اذ ليس كل
واحد من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة مع ان المعتبر
ان يكون كل واحد منهما جملا متعددة كما عرفت انتهى اقول يمكن دفعه

بانه يجوز ان يكون المراد بعطف القصة على القصة ههنا حاصل
مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخر من غير التفات
والنظر الى اللفظ وهذا ايضا من معنى عطف القصة على القصة
ومما جوزه واستحسنه الشارح المحقق وايده بمثال اورده صاحب
الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمروا بالعفو
والاطلاق على انه يجوز ان يكون المراد من قوله هو حسبي
فما اعظم كفايته ومن قوله نعم الوكيل نعم الوكيل فما احسن وكالته كما
يجوز ان يكون المراد من قوله زيد يعاقب بالقيد والارهاق زيد
يعاقب بالقيد والارهاق فما اقبح حاله ومن قوله وبشر عمروا بالعفو
والاطلاق وبشر عمروا بالعفو والاطلاق فما احسن شانه على ما حققه
السيد الشريف في حاشيته على المطول فيوجد جمل متعددة في كل من
المعطوف والمعطوف عليه ويكون من عطف القصة على القصة
ويمكن ايضا ان يقال ان قوله حسبي جملة صغرى باعتبار تضمنه معنى
يحسبني فقوله هو حسبي جملة كبرى فالمعطوف عليه جمل متعددة بهذا
الاعتبار وقوله نعم الوكيل خبر مبتدا محذوف فقيه جملتان ايضا
احديهما صغرى والاخرى كبرى وايضا يجوز ان يوجد في المعطوف جمل
متعددة بالاعتبار الاخر وهو كونه المخصوص بالمدح الذي حذف
ههنا خبر المبتدا المحذوف او مبتدا حذف خبره ايضا فعلى جميع
التقادير يجوز ان يكون العطف ههنا من قبيل عطف القصة
على القصة ولقد توارد في هذه الاجوبة مع بعض الفضلاء الا انكن
من الحاملين على سوء الظن وقد عرفت فيما سبق ان هذا الجواب لا يصح
من طرف صاحب التلخيص والشارح المحقق ممن جوز هذا العطف
قوله ورده بعض الافاضل قد عرفت ما فيه لا يقال الجملة الاسمية
التي خبرها جملة انشائية انشائية ايضا فيلزم عطف الانشاء على الاخبار
ايضا ويؤيده ما قيل ان الجملة الاسمية التي خبرها جملة فعلية مضارعية

بجوز زيد يقوم في حكم الجملة الفعلية المضارعية في افادة التجدد لانا
نقول لا نسلم ذلك كيف وقد صرح المحشي الفاضل قاسم الليثي في
حاشيته على المطول ان الجملة الاسمية التي خبرها جملة فعلية مضارعية
تفيد دوام النسبة المتجددة المستفادة من خبرها فيجوز ان تفيد الجملة
الاسمية التي خبرها جملة نعم الوكيل دوام ثبوت مضمونها **قوله** اي هو
نعم الوكيل انما قدر المبتدا المحذوف مقدما مع انه يجوز تقديره مؤخرا
ويحصل به الغرض ايضا ليكون المعطوف ونظيره المعطوف عليه
وليكون ادخل في الرد على الشارح المحقق لان المخصوص بالمدح اذا كان
مقدما نحو زيد نعم الرجل يتعين الجملة للخبرية **قوله** ويدل عليه قطعا اه
هذا ترق من المنع الى الاستدلال على صحة عطف الانشاء على الاخبار فيما
له محل من الاعراب ولذلك اورد المحشي الفاضل الجاشه لطريق المنع يرد
عليه انه يجوز ان تكون الواو فيها للاعتراض او التاكيد او الاستيناف
او للعطف بعد تقدير قالوا بقرينة المذكور اولا او بعد تقدير المبتدا مطلقا
سواء كان مقدما كما هو المناسب بالنظر الى تحصيل قرب المرجع للضمير المقدر
او مؤخرا كما هو المناسب بما سبق فيهما على جملة قالوا او على جملة حسبنا الله
او جملة قالوا او للعطف بدون تقدير شيء اصلا على الخبر المقدم او على جملة
حسبنا الله على تقدير كونها انشائية كالمعطوف فعلى تقدير بعض هذه
الوجوه تكون الواو من المحكي وعلى تقدير بعضها الاخر لا تكون منه ولكن
لا يتم الاستدلال بهذه الاية الكريمة وايضا يرد عليه ان جميع ما ذكر ان كان
عنده من قبيل التاويل المذكور فلا نسلم ذلك في البعض ونقول لا وجه
للتخصيص ذلك التاويل بصورة العطف ولا وجه لكونه موجبا لتقدير
المبتدا ونقول ما دام في الاية احد هذه الوجوه وان كان بعيدا لا تكون
دلالتها قطعية وان لم تكن عنده من قبيل التاويل المذكور فلا نسلم
كونها حجة له فضلا عن الدلالة القطعية ولا نسلم صحة الاستثناء الذي
لا يتم دليله الا بها اللهم الا ان يلزم كون هذه الحجة حجة الزامية فح يتم

يتم ما ذكره السيد الشريف ولا يرد عليه شيء مما ذكر لان كلا منه بعيد
غير ملتفت اليه في نظر الشارح المحقق والا فلا وجه لرده على صاحب
التلخيص ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال من طرف الشارح المدقق
انه يجوز ان تكون الواو في الاية الكريمة لعطف القصة على القصة بدون
ملاحظة الانشائية والاخبارية ولا بعد فيه فح تكون الواو من المحكي
ولا تكون الحجة حجة الزامية **قوله** لان هذه الواو اه يعني انها من كلام الحاكي
الناقل لا من كلام المحكي عنه لانها لو كانت من كلام المحكي عنه لكان المحكي
المنقول مجموع حسبنا الله ونعم الوكيل فيلزم احد الامرين الاول عطف
الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب والثاني ارتكاب تاويل
بعيد لا يلتفت اليه وهو تقدير قلنا ووجه البعد عدم انتقال الذهن
اليه لعدم قرينة تدل عليه وظاهر العبارة يقتضي ان يكون قلنا من
كلامهم ان يكون من الله تعالى ففي عطفه احتمالان ويرد عليه ان كلامه
يشعر صحة العطف بعد هذا التاويل مع انه غير صحيح ايضا اذ لا بد من بين
الجملتين المتعاطفتين من التناسب باعتبار مجموع الطرفين اي
المسند والمسند اليه على ما بين في محله ولا تناسب بين اخبارهم بكفاية
الله تعالى لهم وبين اخبارهم بقول نعم الوكيل منهم اللهم الا ان يراد بقوله
لا يلتفت اليه لعدم صحة العطف ح من جهة اخرى ههنا او يدعى التناسب
بينهما بان يقال ان حاصل الاولى الاخبار بانعام الله تعالى عليهم بالكفاية
وحاصل الثانية الاخبار بحمدهم له تعالى بهذا القول والنعمة سبب للحمد
والسبب مع المسبب من المتضايفين فبين الجملتين تقابل التضايف
وهو مناسبة معتبرة عند اهل المعاني كذا قيل فلا يبعد ان يقال حاصل
الاولى الله محمودنا بذلك القول وفيهما ما فيهما فتامل **قوله** وليس هذا
مختصا اه دفع ما يتوهم من ان ذلك يجوز ان يكون فيما بعد القول فقط
وحاصل الدفع ان هذا ليس بمختص بما بعد القول ويدل عليه حسن قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله وقد عطف فيه جملة ما اجهله على جملة ابوه عالم

مع ان الاولى اخبارية والثانية انشائية ذكرت لانشاء التعجب
ولا شك ان الجواز يكفي في اثبات عدم الاختصاص فالاثبات بالجنس
من باب المبالغة فيه لان الجنس اخص مطلقا من الجواز الا يرى ان
عطف الاسمية على الفعلية وبالعكس جائز ولكنه غير حسن على ما بين في
في المعاني فيرد عليه ان هذا المثال ان كان من المصنوعات فلا يتمسك
به وان كان مسموعا من الفصحاء فيتمسك به اولا على المطلوب
اللهم الا ان يقال لما كان الاستدلال ههنا بهذه الاية الكريمة
اوفق وانسب بما نحن فيه استدل بها على المطلوب اولا ثم لما كان
مظنة توهم الاختصاص بما بعد القول فدفعه بجنس هذا المثال ثانيا
وبعد فيه نظر لان الجملة الواقعة مقول القول لا يراد بها الا لفظها
والكلام فيما يراد به معناه فالاحسن الاستدلال بهذا المثال او بغيره
قوله ويرد عليه انه يحتمل لا شك ان هذا الايراد وما بعده غير متصور
من طرف الشارح المحقق الا على وجه الالزام وقد عرفت ما في حجة
السيد السند من كونها حجة الزامية فتدبر ولا شك في تناسب
الجملتين بعد تقرير المبتدا اما باعتبار المسند اليه فلكونه هو الله تعالى
فيهما واما باعتبار المسند فلكون المسند فيهما امرا مختصا به تعالى
سواء جعل المسند في الثانية نفس نعم الوكيل او نفس مقول في حقه
نعم الوكيل مع انه اذا جعل نعم الوكيل فلا شك في ثبوت التناسب
بين الكفاية وحسن الوكالة لان احدهما لازم الاخر مطلقا فلا
وجه لما قاله المحشي الفاضل قول احمد والظاهر ان المحشي احال
جريان الوجهين اللذين اوردهما على الشارح المحقق فيما سبق
ههنا الى فهم الناظرين في هذا المقام **قوله** او عطفه على الخبر المقدم
وهو حسبنا لانه بمعنى محسب والدليل عليه انك تقول هذا رجل حسبك
على ان يكون حسبك صفة رجل لان من شرط عمل اسم الفاعل
الاعتماد الى المبتداء كما في الاية الكريمة او الى الموصوف كما في

كما في هذا المثال فيكون صفة مضافة الى معمولها ويكون اضافة
لفظية لا معنوية حتى يرد عليه ان المبتدا والخبر اذا كانا معرفتين
يجب تقديم المبتدا على الخبر فيكون حسبنا مبتدا لا خبرا لا يقال ان
اسم الفاعل انما يعمل اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال والكل مشتق
ههنا لكون كفاية الله تعالى صفة ثابتة له تعالى ازلا وابدا فيكون
متضمنا لمعنى الاستمرار ويكون اضافة معنوية فيفيد التعريف ههنا
فيجب ان يكون مبتدا لانا نقول ان كون الصفة مبتدا مشروط
بشرطين الاول ان تكون واقعة بعد حرف النفي او الف الاستفهام
ونحوه كهل وما ومن والثاني ان تكون رافعة لظاهر وكل منهما منتف
ههنا اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه اذا كان متضمنا لمعنى الاستمرار
لا يعمل الرفع ولا النصب وليس المراد بكفاية الله تعالى ههنا الصفة
الحقيقية حتى لا يجوز ارادة الحال والاستقبال بل المراد بها ههنا
هي الصفة الاضافية اي تعلق صفة التكوين على مذهبنا او صفة
القدرة على مذهب الاشعري ومن ههنا يعلم جواز ان يكون
حسبنا بمعنى يحسبنا فتامل لا يقال يجوز ان يكون بمعنى حسبنا الله
ما حسبنا شيء الا الله بل هو الانسب بالمقام لانا نقول هذا خلاف
ظاهر العبارة من وجهين على ان كلام المحشي الفاضل بطريق المنع
فلا يفيد هذا القول الا اذا كان مع الاستدلال عليه والدليل عليه
غير ثابت ولا يقال روي عن سيبويه جواز الابتداء بالصفة من غير
استفهام ونفي والاخفش يرى ذلك حسنا وعليه قول الشاعر فخير
نحن عند الناس منكم لان خير مبتدا ونحن فاعله اذ لو جعل خير خبرا
عن نحن يلزم الفصل باجنبي بين اسم التفضيل ومعموله الذي هو من
فيجوز ما نحن فيه ان يكون من هذا القبيل لانا نقول ان جواز ذلك
عند سيبويه مع قبح وهو غير ممكن ههنا اصلا وقد عرفت انفا ان كلام
المحشي الفاضل بطريق المنع فلا يكون هذا القول مقابلا الا اذا كان

بطريق الاستدلال فيما نحن فيه وهو مشكل جدا واعلم انما اختار المحشي
الفاضل هذا الاحتمال مع ان فيه سلامة من التقدير المذكور في
الاحتمال الاول لان العطف على القريب اولى وتقدير المبتدا بالاعتماد
على القرينة شايع بل هو كالملفوظ ولان العطف على الاحتمال الاول
يكون من قبيل عطف الاسمية على الاسمية وهذا احسن واما على الاحتمال
الثاني فمن قبيل عطف الجملة على المفرد على ما سيجيء تحقيقه ان شاء الله
تعالى وهو ليس في مرتبة الاول حسنا ولانه قصد كون بحثه على ترتيب
بحث السيد السند ونقل عنه ههنا تقدير المبتدا يبطل اصل الاستدلال
واما العطف على الخبر المتقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى يعني
ان الاول يبطل الاستدلال فلا يكون ما نحن فيه من قبيل عطف الانشاء
على الاخبار فيما له محل من الاعراب فلا يكون ما جعله دليلا عليه دليلا عليه
وان الثاني يبطل كون الواو من الحكاية ويحتمل ان يكون المراد باصل الاستدلال
الاستدلال بهذه الاية الكريمة بالطريق المذكور التاويل البعيد الذي
لا يلتفت اليه وههنا بحث من وجهين اما اولا فلان المنع الاول كما
يبطل اصل الاستدلال يبطل الطريق المذكور مطلقا فلا وجه لتخصيصه
بابطال اصل الاستدلال واما ثانيا فلان المنع الثاني ان كان مبنيا على
جواز عطف الجملة على المفرد الغير المؤول بالفعل فيما له محل من الاعراب
على ما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول فهو كما يبطل الطريق
المذكور مطلقا يبطل اصل الاستدلال ايضا فلا وجه لتخصيصه بابطال
الطريق المذكور وان كان مبنيا على كون حسبنا بمعنى يحسبنا فيجعل ذلك
المنع الاية الكريمة دليلا على المطلوب ايضا فلا يضر المستدل وان كان
يبطل الطريق المذكور مطلقا اللهم الا ان يقال اراد بالمنع الثاني جواز
العطف على الخبر المقدم بدون تاويله بالفعل وبالطريق المذكور التاويل
المذكور واكتفى بالاول في الحاشية عن الثاني فيهما وبالثاني عن الاول فيهما
وهذا اسلوب عجيب كما لا يخفى قوله ثم ان احسن المثال المذكور لا شك ان

لا شك ان عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب جائز فغرض
المحشي الفاضل ليس الا منع حسنه بدون التقدير لانك قد عرفت سابقا
ان عطف الفعلية على الاسمية وان كان جائزا لكنه غير حسن فان
قلت لا يلايمه قوله يكون اخبارا كالمعطوف عليه فانه يدل على ان المحشي
الفاضل حمل الحسن على مجرد الجواز ولا يلايمه سوق الكلام لان المقصود
منع دلالة هذا القول عدم الاختصاص كما بعد القول قلنا ان مقصود
المحشي الفاضل ان يقول وبعد تقدير المبتدا في المعطوف يكون حسنا
واخبارا كالمعطوف عليه فلا يبقى له دلالة على عدم الاختصاص كما بعد
القول فالحسن انما هو في ذكر الجواز لا في ذكر الحسن فلا وجه لما قاله البعض
الافاضل من ان حسن المثال المذكور وان لم يقدر فيه مبتدا بديهي لا ينكر
كما لا يخفى على من له ذوق سليم انتهى والذي يدعيه الى ما قاله حمل الحسن
على معنى الجواز فنقول بعد تسليم ذلك ان دعوى البداهة في محل النزاع
ليست بمسموعة اصلا فللسائل منع الحكم بجواز ذلك بدون تقدير المبتدا
في المعطوف كيف ولو كان بديهيا لما يتصور رد العطف على حسبي
من الشارح المدقق فتامل حق التامل قوله للحكم معان ثلثة اي في
المشهور فلا يضره ان يكون بمعنى الاثر المترتب على الشيء كما في قول ابن
الحاجب وحكمه ان لا كسر ولا تنوين وان يكون بمعنى المحكوم به او عليه
قوله نسبة امر الى اخر اه الاول في العرف العام والثاني في اصطلاح
المنطقيين والثالث في اصطلاح الاصوليين على ما صرح به الشارح
المحقق في التلويح وتقديم الاول على الثاني والثاني على الثالث اشارة
الى رجحان الاول على الثاني والثاني على الثالث بالنظر الى كلام الشارح
المحقق ههنا على ما يستفاد من كلام المحشي الفاضل فيما سيجيء واحترز
بقوله ايجابا او سلبا عن النسبة في المركب الاضافي والتوصيفي والاتي
والظاهر ان الايجاب بمعنى الوقوع او الايجاب بمعنى الموجب والسلب
بمعنى المسلوب وهذه النسبة اعم من النسبة بطريق الاتحاد وعدمه

كما فی زید انسان وزید لیس بفرس ومن النسبة لطریق القیام وعدمه
كما فی قام زید ولم یقم ولا یخفی ان هذا التعریف ظاهر فی مذهب المتقدمین
من ان اجزاء القضیة ثلثة نفس المحکوم علیه ونفس المحکوم به والنسبة
الثابتة ای الوقوع فی الموجبة واللاوقوع فی السالبة وهما عندهم صفتان
للمحکوم به ومعناهما عندهم اتحاد المحکوم به مع المحکوم علیه وعدم
اتحاده معه فی الحملیة وتحقق التالی عند تحقق المقدم وعدم تحققه فی
المتصلة ومنافات التالی للمقدم وعدم منافاته له فی المنفصلة والتصدیق
عندهم بسیط متعلق بالجزء الاخیر من اجزاء القضیة ای النسبة الثابتة
الخبریة ومعناه عندهم ادراکها مع الاذعان والقبول وتصور الطرفین
شرط عندهم لا شطر له وقد یتعلق الادراک بهذه النسبة لا علی وجه
الاذعان والقبول کما فی صورة الشک ویمکن حمله علی مذهب المتاخرین
بان یراد بالنسبة النسبة بین بین التی هی مورد الایجاب والسلب بمعنی
الوقوع واللاوقوع وان یکون قوله ایجابا او سلبا بیانا لکیفیة تلک النسبة و
مذهبهم ان اجزاء القضیة اربعة نفس المحکوم علیه ونفس المحکوم به والنسبة
الحکمیة ای النسبة بین بین فی الموجبة والسالبة والوقوع فی الموجبة و
اللاوقوع فی السالبة وهما صفتان للنسبة بین بین ومعناهما المطابقة
لما فی نفس الامر وعدمها عندهم والتصدیق عندهم مرکب اعنی مجموع
التصورات الثلثة الاول مع الحکم ای الایقاع فی الموجبة والانتزاع
فی السالبة والتصور الطرفین کتصور النسبة بین بین شطر له عندهم
والحکم عندهم فعل من افعال النفس فلا یکون ادراکا لان الادراک انفعال
والفعل لا یکون انفعالا فالحکم ان کان ادراکا یکون التصدیق مجموع
التصورات الاربع تصور المحکوم علیه وتصور المحکوم به وتصور النسبة
الحکمیة والتصور الذی هو الحکم وان کان غیر ادراک فالتصدیق مجموع
التصورات الثلثة الاول والحکم وهو علی رای الامام وقالوا فی اثبات
مطلبهم ان فی صورة الشک قد تصورت النسبة بدون الحکم اذ ما لم یتصور

لم یتصور النسبة لا یحصل الشک وعند ارتفاع الشک ینضم الی
الادراکات الحاصلة ادراک آخر لا انه یزول ادراک ویحصل ادراک
آخر بدله وفیه نظر لان المدرک فی صورة الشک هو عین المدرک
فی صورة الجزم والتفاوت انما هو فی الادراک فانه فی صورة الشک
بدون الاذعان والقبول وفی صورة الجزم مع الاذعان والقبول
قال بعض الافاضل لا نزاع فی المعنی بین الفریقین لان احدهما
لاحظ الوحدة الذاتیة وحکم بان اجزاء القضیة ثلثة لان المدرک
فی صورة الشک والتصدیق واحد بالذات وهی النسبة الثابتة
والآخر لاحظ التعدد الاعتباری وحکم بان اجزائها اربعة لان
النسبة من حیث انها مدرکة بدون الاذعان والقبول غیر النسبة
من حیث انها مدرکة مع الاذعان والقبول وفیه ما فیه **قوله** وادراک
وقوع النسبة او لا وقوعها لا یخفی علیک ان اضافة الوقوع ان کانت
لامیة فهذا التعریف انما ینطبق علی مذهب المتاخرین وان کانت
بیانیة او من قبیل حصول الصورة فیمکن تطبیقه علی کل من المذهبین
فالاولی ان یحمل علی مذهب المتقدمین لانه مذهب منصور وهذا الادراک
اعم من الیقین والظن والجهل المرکب وانما لم یقل ادراک ان النسبة واقعة
او لیست بواقعة مع انه هو المشهور فی بیان اشارة الی ان متعلق
التصدیق لیس تفصیل ان النسبة واقعة او لیست بواقعة والا لزم
فی کل تصدیق تصدیقات غیر متناهیة بل هو امر اجمالی اذا فصل صار
ان النسبة واقعة او لیست بواقعة وبما قررنا لک اندفع ما قاله المحشی الفاضل
قول احمد **قوله** وخطاب ابتداء ذکر فی التلویح ان الخطاب فی اللغة توجیه
الکلام نحو الغیر للافهام ثم نقل الی ما یقع به التخاطب وهو ههنا الکلام
النفسی الازلی انتهی واعترض علیه بان الکلام النفسی لا یقع به التخاطب
ثم اجیب عنه بان المراد انه یقع بسببه التخاطب وذکر فی بعض منهوات انه
اختلف الاصولیون فی تسمیة الکلام فی الازل خطابا فمن ذهب الی انه

الخطاب هو ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم لا يسمى الكلام
في الازل خطابا لانه لم يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم ومن ذهب
الى ان الخطاب ما يقصد به الافهام ولم يقصد به من هو متهيئ للفهم
يسميه خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة وذكر في التلويح من ذهب الى ان
الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسّر الخطاب بالكلام الموجّه للافهام
او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ ومعنى تعلقه بافعال
المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب
يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق
الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته
وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف انتهى يعني ان اضافة الافعال
ليست للاستغراق كما هو المتبادر لقيام القرينة العقلية بل للجنس
مطلقا وان اللام في الجمع ليست للاستغراق الضابل هي للجنس مطلقا
واشار اليه بقوله مما ليس بفعل المكلف ولما كان مظنة ان يقال
ان اضافة المصدر الى فاعله تفيد الحصر فاضافة الخطاب الى الله تعالى
تدل على ان لا حكم الا خطابه تعالى مع ان اطاعة النبي عليه السلام واولي
الامر والسيد واجبة فخطابهم ايضا حكم فدفعه بقوله انما وجب طاعتهم
بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه تعالى وذكر في التلويح ما حاصله ان بعض
الاشاعرة عرّف الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
ثم اعترض عليه بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين
وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه
من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب
بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او
التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء
طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب

وذلك ان الايجاب مثلا لا يتعلق
بجميع الافعال وهو ظاهر وكذا الاباحة
لا تتعلق بفعل جميع المكلفين لانها متعلقة بتزويج
ما فوق الاربع من النساء بالنسبة
الى النبي عليه السلام وغير متعلقة بتزويجها
بالنسبة الى غيره عليه السلام منه

وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه و
هو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير
لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف
من حيث انه فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة
النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر ثم ذكر في التلويح
ما حاصله ان المعتزلة اعترضوا على التعريف بعد زيادة ذلك القيد
بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا
بالحصول بعد العدم كقولنا حلّت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا
بالحادث كقولنا حلّت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على
كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينا في التعريف والتحديد الثالث انه
غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية
الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع
اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى
تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى
تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل
الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح
امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا
لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له
تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث
فالتزم به بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي
فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب
بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان
اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم
فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من التصريح
والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك

في عدم الشمول لشرطية الطهارة
تامل فتامل منه

ولا يذهب عليك ان كون الشيء
ركنا او دليلا او علامة من الوضعيات
ايضا فلا وجه للاقتصار على ما ذكره
فتدبر منه

لا يخفى عليك ان هذا المنع مبني على
ان الحل والاحلال الذي هو نفس
الخطاب ههنا متحدان بالذات
كالايجاب والوجوب لان الحل يحصل
بعد تعلق الاحلال وانه يمكن ان
يجاب عنه بمنع قدم الخطاب
بان يحمل على ما ذهب به منه

وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة
او حرمة الصلاة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها
او وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذلك في جميع الاسباب والشروط
والموانع وذهب صاحب التنقيح الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب
نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه
لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اى في التكليفي لانهما
مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل
على اتحادهما ثم ذكر في التلويح ما حاصله ان هذا التعريف اورد عليه اعتراضات
متعددة الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو
ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف
لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى والثانى انه غير منعكس
لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق
بافعال العباد والثالث انه غير متناول للحكم الثابت بالقياس
لعدم خطاب الله تعالى والرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال
القلب مثل وجوب الايمان ووجوب الاعتبار اى القياس لان
الظاهر من الافعال افعال الجوارح فقط واجيب عن الاول بوجوه
الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة
العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثانى ان الحكم
هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة
تسامح والثالث ان الحكم الذى هو نفس خطاب الله تعالى
كالايجاب امر كالفعل وله تعلق بجانب الفاعل اى الحاكم وهو بهذا
الاعتبار ايجاب وله تعلق ايضا بجانب المفعول اى ما فيه الحكم
وهو فعل المكلف وهو بهذا الاعتبار وجوب فهما متحدان بالذات
ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب
والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى واجيب عن الثانى بان الاحكام

الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل
الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده صاحب
التنقيح اولا بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته و
كونهما مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبى او ذمته حكم شرعى
واداء الولى حكم آخر مرتب عليه وهذا السؤال لا يتاتى على مذهب من
عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبى
الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحق
بماله او ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وانما اقيم العباد مقام المكلفين
لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام
الشرعية لان كون الماتى به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف
بالعقل لكون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته
ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولى مامور بان يحرضه على الصلوة
ويامره بها واجيب عن الثالث بان القياس مظهر للحكم لا مثبت له
وقال المحقق التفتازانى ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت
بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله
تعالى ومعرف له وهذا معنى كونهما ادلة الاحكام انتهى قيل عليه ان اراد
خطابه الازلى فالقران ايضا كاشف عن ذلك فلا وجه لتخصيص السؤال
بهما وان اراد خطابه اللفظى فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق ان
السؤال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب الازلى
كالقران بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب
والسنة والاجماع الكواشف عن ذلك الخطاب ولذا عد الثلثة اصولا
مطلقة والقياس اصلا من وجه دون اخر انتهى ونقول الحق ان
الاعتراض غير وارد لانهما فى الحقيقة كاشفان عن العلة فى القران
وخطاب الله تعالى لان القران جامع لجميع الاحكام فى نفس الامر
لانه دال على الخطاب الازلى واجيب عن الرابع بان الفعل يراد به ههنا

مايعم القلب والجوارح فتدبر قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما هذا اما
مبنى على حمل الخطاب على ما ثبت بالخطاب او على ان الايجاب والوجوب
متحدان بالذات وان تغايرا بالاعتبار او على المسامحة والمراد من نحوهما
الحرمة والندب والكراهة والوجوب ناظر الى الاقتضاء والاباحة الى التخيير
والظاهر من كلامه تعميم الوجوب للفرض ويحتمل ان يراد به ما يقابل الفرض
ويندرج تحت النحو ايضا قوله وهذا الاخير غير مراد ههنا آه يعني ان
الحكم الشرعي ان حمل على المعنى الاخير يلزم اولا تعميم الفعل في مفهومه على
الاعتقاد والا لم يصح جعل علم الكلام قسما من تلك الاحكام الشرعية وذلك
التعميم خلاف المتبادر وهو غير مناسب خصوصا في التعريف وثانيا
انحصار مسائل الكلام في الوجوب واخواته مع ان ما فيه من مسائله كوجوب
معرفة الله تعالى ووجوب النظر فيها ووجوب تصديق النبي عليه السلام
اقل قليل بالنسبة الى سائر مسائله وثالثا استدراك قيد الشرعية
لان الخطاب المضاف اليه تعالى لا يكون الا شرعيا والكل غير جيد فهو
مراد ههنا نقل عنه ههنا لان معنى التعلق في الاولى كون معلوما
العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر السابق الى الفهم وكذا الحال في قسيمه
وقرينه ولا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من
المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه
في الكلام في غاية الندرة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة انتهى
وايضا يفوت حسن المقابلة على ذلك التقدير ولا يخفى عليك ان حمل
الضمير على الاستخدام بان يراد به المعنى الاول او الثاني وان يدفع ما
قاله من ذلك الانحصار لكنه بعيد جدا ولا يخفى عليك ايضا ان حمل الحكم
الشرعي ههنا على المعنى الاخير يوجب تعلق الشيء بنفسه اللهم الا ان
يراد تعلق الكلي بالجزئي ولا يخفى عليك ان حمل الحكم الشرعي ههنا على
المعنى الاول لا يلائمه قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الشرعية اه ولا
يخفى عليك ان حمل الحكم الشرعي ههنا على الخطاب بمعنى الايجاب ونحوه

ونحوه وان امكن ههنا بالنظر الى انه يتعلق بالعمل والاعتقاد لان مسائل
الكلام يجب اعتقادها وان للكل من العلمين تعلقا به لكنه غير ملائم
لقوله وسموا اه وسوق الكلام فتدبر قوله اللهم الا ان يحمل على التجريد
اي على تجريد الحكم عن قيد الشرعي بان يراد به الخطاب المجرد عن الاضافة
اليه تعالى او على التاكيد بقيد الشرعي بان يراد به الخطاب المضاف اليه
تعالى فح يكون ذكر قيد الشرعي تصريحا بما علم اولا قوله او يجعل التعريف اه
اي تعريف خطاب الله تعالى اه فح يكون المعرف للحكم المقيد او لا بقيد
الشرعي ويكون ذلك القيد للاحتراز عن الحكم الغير الشرعي وعلى جميع
التقادير لا يكون قيد الشرعية مستدركا كما ذكر في التلويح لا خلاف لاحد من
الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الشرعي وذكر فيه قال المص في الحواشي
اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا
مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي
فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان
الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله
ح لعدم توقفه على الشرع قوله فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر
اي اذا لم يكن الاخير مرادا ههنا لما فيه من تلك المحذورات فالمراد
ههنا اما المعنى الاول وهو نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا او الثاني وهو
ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ووجه الاول ظاهر لانه المناسب لقوله
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام اه لان المراد بالحكم فيه هو المعنى الاول
اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات الا مع التكلف فيها على ما سيجيء
او لانه لا يحتاج ح في تعلق الاحكام بالاعتقاد الى التكلف بان يجعله
بمعنى المعتقد او بان يجعله على الاعتقاد جزئي او مطلق غير مقيد بكونه
عن دليل او لان العلم في الموضعين ح يمكن حمله من غير احتياج الى
التكلف على جميع الاحتمالات الجارية في الفن الاحتمال الاول ان يكون
الفن عبارة عن التصديقات المتعلقة بالنسب الخبرية في المسائل

الذكر الاول ردعلى المحشي الفاضل
حيث افاد كلامه اولا كون التعريف
لمطلق الحكم والذكر الثالث في توجيه
الكلام فتدبر

الحاصلة عن ادلتها وهذا المعنى هو المختار عن السيد الشريف على
ما يدل عليه كلامه في حاشية شرح الشمسية والثاني ان يكون عبارة
عن نفس المسائل المدللة ويؤيده قولهم حقيقة كل علم مسائله والمسئلة
ما برهن عليه في العلوم وهو الظاهر من كلام الشارح المحقق و
الثالث ان يكون عبارة عن الملكة الحاصلة من تكرر تلك التصديقات
فعلى المعنى الاول للحكم يكون التعلق في قوله والعلم المتعلق بالاولى
وفي قوله وبالثانية من قبيل تعلق العلم بالمعلوم على راى المتقدمين
ومن قبيل تعلق العلم باحد اجزاء معلومه على راى المتأخرين والامام
اذا كان الفن عبارة عن تلك التصديقات ومن قبيل تعلق الكل
بالجزء على راى جميعهم اذا كان الفن عبارة عن تلك المسائل لان
النسبة جزء من المسئلة ومن قبيل تعلق المسبب بمتعلق موصوف
سببه او بجزء من اجزاء متعلق موصوف سببه اذا كان الفن عبارة
عن الملكة التي سببها تكرر التصديقات التي تعلقت بالنسب
الخبرية في تلك المسائل على راى المتقدمين وبمجموع اجزائها
على راى المتأخرين والامام ومن ههنا يظهر لك ان في التعلق
تكلفا اذا جعل العلمان عبارة عن الملكة فلا وجه لجعل الاخير من
وجوه الظهور وجهالة كما هو الظاهر من سوق كلام المحشي الفاضل
فتدبر وعلى المعنى الثاني يكون التعلق فيهما من قبيل تعلق الكل
بالاجزاء اذا كان الفن عبارة عن تلك التصديقات التي اخذت
فيها او معها الهيئة الاجتماعية لان الاحكام المذكورة عبارة عن آحادها
غير معتبر فيها او معها تلك الهيئة او من قبيل تعلق الكل اي التصديق
بجزئه الذي هو الحكم على راى الامام خاصة وفي كل من هذين ال
التعلقين تكلف لا يخفى او يكون التعلق فيهما من قبيل تعلق
المعلوم بالعلم او من قبيل تعلق المسبب الى موصوف سببه اذا كان
الفن عبارة عن المسائل او الملكة ولا تكلف في شيء منهما فلذلك

هذا ناظر الى راى المتقدمين كما ان
ما بعده ناظر الى راى المتأخرين
والامام جميعا

كلمة في اشارة الى احتمال دخول الهيئة
كما ان كلمة مع اشارة الى عروضها

فلذلك فرع على المعنى الثاني جعل العلمين عبارة عن المسائل او
الملكة ولا يخفى عليك ان الانسب بقوله وسموا اه ان يجعل العلمان
عبارة عن المسائل فلذلك قدمها على الملكة ونقل عنه على قوله فيجعله
وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق في لا يخفى ان جعل جملة
التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه اعني التصديقات المخصوصة
او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف
محض انتهى وفيه بحث لان تعلق الكل بالجزء ليس فيه تكلفا وانما التكلف
في حمل التصديق على مذهب الامام والظاهر ان الفن اذا جعل عبارة عن
التصديقات ان يكون الهيئة مأخوذة فيه حتى يكون متصفا بالوحدة
على ان الظاهر من سوق كلامه عدم التكلف في تعلق الكل بالجزء والآتي
فالاولى ان يقال فالمراد اما المعنى الاول فيجعل العلمان عبارة عن التصديقات
او الثاني فيجعل العلمان عبارة عن المسائل وايضا ان المختار ان
يكون مباحث النظر والدليل جزء من الكلام فلا يكون التعلق الا من قبيل
تعلق الكل بالجزء مع قطع النظر عما ذكره في الحاشية كما لا يخفى قوله وعلى
التقديرين معنى الشرعية اه اي وعلى تقدير ان يكون المراد المعنى الاول
وعلى تقدير ان يكون المراد المعنى الثاني وحمله على جعل العلمين عبارة عن
المسائل او الملكة ممكن ايضا لكنه بعيد من حيث المعنى وكذلك حمله على الارادة
والجعل على ان يكون كل منهما بشقيه تقديرا واحدا بعيد جدا قوله لا يتوقف
عليه اه يعني ان وجوده تعالى ووحدته ونحوهما كالقدرة والعلم من مسائل
الكلام ومما لا يتوقف على الشرع يتوقف عليه فلو توقف عليه يلزم الدور
وفيه اشارة الى الرد على من ان الشرع يتوقف على وجوب الايمان بالله
تعالى وفيه بحث لان هذه الامور وان لم تتوقف على الشرع بحسب الذات
لكنها تتوقف عليه بحسب الاعتداد لتمتاز عن الحكمة الالهية للفلاسفة
وايضا ان من مسائل الكلام ما يتوقف على الشرع كطرف السمعيات
مثل حقية الجنة والنار والصراط والميزان ونحوها فيجوز ان يتوقف

المجموع من حيث هو مجموع فيجوز ان يكون معنى الشرعية ههنا ما يتوقف
عليه اللهم الا ان يقال المتبادر من التوقف هو التوقف بحسب الذات
فقط وبحسب كل واحد واحد فلو اريد بها ما يتوقف عليه يلزم الفساد
بالنظر الى ذلك المتبادر واما اذا اريد بها ما يوخذ من الشرع فلا لانه
اعم من التوقف وفيه ان المتبادر منه ايضا هو التوقف فتدبر **قوله**
ان اريد به مطلق التعلق فالمراد ظاهر يعني اذا اريد به مطلق التعلق
سواء كان تعلق الاسناد بطرفيه كما في معنى الاول او التصديق بالقضية
كما في المعنى الثاني او تعلق الاسناد بغير طرفيه او التصديق بغيرها فلا
يحتاج الى تاويل الاعتقاد بالمعتقدات لجواز ان يتحقق المطلق في ضمن
المقيد الآخر فلا يحتاج الى ذلك التاويل فيكون التعلق في الاول تعلق
النسبة باحد طرفيها او متعلق الجزء بالكل على تقدير ان يكون المراد
بكيفية العمل القضية المشتملة على تلك الكيفية اذا كان الحكم بالمعنى الاول
او تعلق العلم باحد طرفي معلومه او بمعلومه اذا قدر النسبة فوق الكيفية
او اريد بكيفية العمل تلك النسبة على راي المتقدمين اذا كان الحكم بالمعنى
الثاني ويكون التعلق في الثاني تعلق المعلوم بالعلم على راي المتقدمين
وهو الاولى او متعلق احد اجزاء المعلوم بالعلم على راي المتاخرين والامام
اذا كان الحكم بالمعنى الاول او تعلق الكل كما هو متالف منه على راي المتقدمين
او الجزء بالكل على راي المتاخرين والامام اذا كان الحكم بالمعنى الثاني
او تعلق الكلي بالجزئي اذا كان المراد بالاعتقاد اعتقاد كل فرد فرد او المقيد
بالمطلق اذا كان المراد به اعم من اعتقاد المحقق والمقلد او تعلق الشيء
بنفسه فبهذا التقرير يظهر لك وجه سقوط ما قاله بعض الافاضل من ان
الحكم اذا كان بالمعنى الثاني لا بد من تاويل الاعتقاد بالمعتقدات سواء
اريد بالتعلق مطلق التعلق او لم يرد انتهى ولا يخفى عليك ان المراد غير
ظاهر في التعلق الثاني اذا اريد بالحكم المعنى الثاني لانه بدون التاويل
بالمعتقدات يحتاج الى احد هذه التكلفات المذكورة كما لا يخفى **قوله** واما لم

واما لم يعتبر التعلق اه تضمن الجوابين عن السؤالين المقدرين فالسؤال
الاول انه اذا اريد مطلق التعلق فيجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل
ايضا فما الوجه في اعتبار التعلق بالكيفية والسؤال الثاني انه يجوز
ان يعتبر التعلق بكيفية الاعتقاد ايضا فما الوجه في اعتبار التعلق بنفس
الاعتقاد وحاصل الجواب عن الاول ان تعلق الاحكام بالعمل الذي
يقصد من علم الفقه انما هو من حيث الكيفية اي الوجوب والندب وغيرهما
لا من حيث الذات ولا من حيث انه عرض ففي التعلق بالكيفية اشارة
الى ان تعلقها بالعمل من تلك الحيثية واما التعلق بنفس العمل فخال
عن هذه النكتة فالاولى انما هو اعتبار التعلق بالكيفية وحاصل الاشارة
الى تلك الحيثية قيد لموضوع الفقه على ما هو ظاهر كلام القوم او بيان للاعراض
الذاتية على ما ذهب اليه صاحب التنقيح لانها جزء من الموضوع فلا
يرد ان جزء الموضوع لا يبحث في العلم عنه وتلك الكيفية يبحث عنها
في الفقه ولا يرد ان التعلق من تلك الحيثية يرجع الى التعلق بتلك الحيثية
فيلزم ان يتعلق الاحكام بالعمل اصلا مع انها متعلقة به ايضا لكونه
احد المنتسبين نعم يرد على الاول الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا
يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست
مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة
ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة
والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض والمشهور
في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض وهذا ليس من الاعراض
المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث
في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض
يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى
لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها لحوقها للموضوع بواسطة
هذه الحيثية البتة ويرد على الثاني تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات

منشأ الاشكال اخذ الحيثية
للتعليل والجواب المشهور مبني عليه
بتقدير الامكان والاستعداد و
الجواب التحقيق مبني على اخذها
للتقييد على ان يكون القيد خارجا
منه

بالذات والاعتبار كذا فى التلويح وحاصل الجواب عن الثانى ان بعض
الاحكام يتعلق بالاعتقاد من تلك الحيثية كقولنا الايمان بالله واجب
ونحوه واكثرها يتعلق به بدون تلك الحيثية فالاولى اعتبار تعلقها
بنفس الاعتقاد لا بكيفية الاعتقاد نقل عنه يعنى ان اريد مطلق
التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن
الثانى اولى وفيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة فى شرح المقاصد
بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا اولى من عبارته انتهى ونقل عنه على قوله
عامة الاحكام الثابتة اشارة الى ان تعلق الاحكام الثابتة ايضا قد
يكون من حيث الكيفية مثل الايمان انتهى وبما ذكرنا سقط ما قاله
الفاضل قول احمد من ان الاولى ان يقال فى وجه اعتبار الكيفية
ان النسبة وان كانت متعلقة بالمنتسبين معا لكن تعلقها
بالمحكوم به اقوى لانه مقتض ومستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها
به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداة ولهذا يقال له المنسوب وللمحكوم عليه
المنسوب اليه وايضا النسبة التى هى الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم
عليه وكيفية العمل فى علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق بها ثم
اولى انتهى ولنا بحث على كل من ادلته اما على دليله الاول فان اراد المحكوم به
من حيث هو محكوم به فالمحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ايضا مستلزم
للنسبة وان اراد ذات المحكوم به مع قطع النظر عن تلك الحيثية فالاستلزام
ممنوع خصوصا فى الذوات واما على دليله الثانى فلا نسلم انه يستلزم
كون تعلق النسبة بالمحكوم به اقوى من تعلقها بالمحكوم عليه فتدبر
واما على دليله الثالث فلا نسلم ان النسبة وصف المحكوم به فقط لان
نفس الاتحاد وان كان وصفا له ولكن اتحاد المحمول مع الموضوع وصف
للموضوع كما ان فهم المعنى وان كان وصف السامع لكن فهم
المعنى من اللفظ وصف اللفظ كما ذهب اليه الشارح المحقق **قوله**
وان اريد تعلق الاسناد اه الاول ناظر الى كون الحكم بالمعنى الاول

اى المحمولات التى لا دلالة لها
على صفة اصلا كالحيوان فى زيد
حيوان

الاول فى كلا التعليقين والثانى ناظر الى كونه بالمعنى الثانى فيهما فلو
قال والادراك بالقضية لكان اشمل لان المعنى الثانى ليس
بتصديق عند المتاخرين ولا عند الامام بل هو تصديق عند المتقدمين
وجزء منه عند المتاخرين والامام فكيفية العمل اما عبارة عن الطرفين
او عن القضية ولا يخفى عليك ان العمل لو ذكر بالعطف وكان العطف
مقدما على التعلق فى الملاحظة لكان التعلق من قبيل تعلق
الاسناد لطرفيه وما نحن فيه ليس كذلك فارادة تعلق الاسناد لطرفيه
من هذا التعلق المذكور بعيدة جدا وكذلك ارادة تعلق التصديق
بالقضية من هذا التعلق بعيدة قطعا ولا يخفى عليك ان الاعتقاد
بمعنى التصديق فاذا اريد به معنى المعتقد يكون المعتقد عبارة عن النسبة
التامة الخبرية على راى القدماء من المنطقيين او المدركات الاربعة على
راى المتاخرين او المدركات الثلثة مع الحكم على راى الامام فتعلق
الاسناد بالمعتقد تعلق الشئ بنفسه على راى القدماء اذا كان الحكم بالمعنى
بالمعنى الاول عبارة عن النسبة التامة الخبرية التى تعلق بها الاعتقاد
ولو جعل اعم من النسبة التى تعلق بها الاعتقاد فيكون تعلق الاسناد
بالمعتقد تعلق العام بالخاص او تعلق الجزء بالكل على راى المتاخرين والامام لا
تعلق الاسناد لطرفيه ويكون تعلق التصديق بالمعتقد تعلق بمعلومه
الذى هى النسبة التامة الخبرية لا تعلق التصديق بالقضية اللهم الا ان
يجعل الاعتقاد اولا بمعنى المعتقد ثم يراد به القضية ويجعل تعلق
الاسناد لطرفيه تعلقا ضمنيا ولا يخفى عليك بعد كل منهما وايضا يكون
هذا الوجه بعيدا لانه لم يكن مفيدا لما افاده الوجه الاول من النكتة
السابقة ولا يخفى عليك ما فى الوجه الثانى فقط على زعمه من الاشارة
الى موضوع الفقه فتعارضا فتساقط من هذا الوجه **قوله** فيه اه الظاهر
من عبارته ان يكون متفرعا على كون التعلق تعلق الاسناد لطرفيه او
تعلق التصديق بالقضية والحق ان هذه الاشارة متحققة فى كل

من التعلقين لان الظاهر ان يكون اضافة الكيفية لامية لابيانية
فح يكون الكيفية اشارة الى المحمول والعمل الى الموضوع وحملها على
معنى تخمين اذا اريد بالتعلق احد التعلقين من المطلق والمقيد
مطلقا يدفع هذا الايراد لكنه خلاف ظاهرها فان قلت حصر موضوع
الفقه في العمل من اين كان مفادا قلنا ان المقصود من قوله
منها ما يتعلق بكيفية العمل بيان ما يتعلق بكيفية فقط وكذا الكلام في القرينة
الثانية فاشار المحشي الى ذلك باعتبار الحصر في المشار اليه وكذا اشار بجميع
المعتقد الى ان اللام في الاعتقاد للاستغراق ولما لم يكن القول الثاني مشتملا
على ما يصلح ان يكون موضوع الكلام فلم يكن فيه اشارة الى موضوعه
فلذلك خص الاشارة بالقول الاول قوله وما يتوهم اه دفع لما يرد عليه
من ان موضوع الفقه اعم من العمل بدلالة هذه الادلة فكيف يكون فيه
اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل والظاهر ان هذا معارضة فلا بد من
تقدير الدليل ويمكن حمله على المنع او النقض الاجمالي ومنشاء هذا التوهم
اشتباه موضوع المسئلة بموضوع العلم مع ان موضوع المسئلة قد يكون
موضوع العلم كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي وقد يكون نوع
موضوع العلم كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس وقد يكون عرضا
ذاتيا لموضوع العلم كالمتحرك في قولهم كل متحرك لا بد له من مبدا وقد يكون
نوع عرضه الذاتي كالمتحرك بالحركتين المستقيمتين في قولهم كل متحرك
بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما وموضوع العلم ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية والعرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لمساوية
على راي المتقدمين او ما يلحق الشيء لذاته او لجزئه او لمساويه على راي المتاخرين
قوله كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة اه هذا مبني على ما قاله بعض المحققين
من ان موضوع الفقه المصطلح انما هو فعل الجوارح لا ما يعم فعل القلب فعلى
هذا الايراد عليه ما قاله بعض الافاضل من ان النية فعل من افعال القلب
فقولنا النية واجبة في الصلوة او هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج فيه الى ما

الى ما ذكره من التاويل لان موضوع المسئلة ههنا قد وقع موضوع العلم
ايضا بناء على ان النية عمل القلب وهو من افعال المكلفين انتهى لا يقال
تخصيص الفعل بفعل الجوارح ينافي قوله فيما سبق وان عم الفعل الاعتقاد
لانا نقول هذا مبني على التحقيق وذاك على التنزل فلا منافاة بينهما قوله
ثم انه ينبغي اه لا يخفى عليك ان العطف بثم والقول بالتبعية مع انه
جزم فيما بعد بعدم تعميم موضوع الفقه اشارة الى امكان منع كون
الفرايض بابا من الفقه على الحقيقة فيجوز ان يكون ذكرها في كتب الفقه
على سبيل الاستطراد لمناسبة بينهما فهذا الجواب مبني على تسليم كونها بابا من
الفقه على سبيل الحقيقة فيرد عليه ما قاله بعض الافاضل من انه ينبغي ان يكون
موضوع الفرائض اعم من قسمة التركة بين المستحقين اذ يندرج في موضوعه
التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين
على الامور الباقية وادراج هذه الامور المذكورة في تلك القسمة خلاف
الظاهر لا سيما التجهيز والتكفين لانهما واجبان وان لم يكن للميت تركة
اصلا ولا ينافي كون موضوع الفرائض اعم من تلك القسمة لكونها بابا
من الفقه لان هذه المذكورات من الاعمال ايضا انتهى ملخصا اللهم الا ان يقال
ان هذا الجواب مبني على ظاهر هذا التعريف المذكور وعلى مجرد الرد على من قال
بان موضوع الفرائض التركة ومستحقوها او ايراد بالفرائض ههنا المسائل
المتعلقة بقسمة التركة بين المستحقين وهذا لا ينافي كون موضوع الفرائض
اعم من تلك القسمة في نفس الامر او يلتزم كون ما عدا المباحث المتعلقة
بقسمة التركة بين المستحقين من هذه المذكورات مما عدا باب الفرائض
من ساير ابواب الفقه يعني كونها من المسائل الفقهية المحضة او
يمنع كون ادراجها في قسمة التركة خلاف الظاهر لان من لم يكن له
شيء فله حق من بيت المال كما لا يخفى قوله هذا من قبيل آه اراد باحد العاملين
الباء الداخلة على الاولى وبالاخر قوله يسمى واراد باحد المعمولين مدخول الباء
وبالاخر علم الشرايع فالثانية معطوفة على الاولى وعلم التوحيد على علم الشرايع

والباء في الثانية هي الباء في الاولى اعيدت للتاكيد والكشف فالمجرور
المقدم هو الاولى وهذا الطريق هو الظاهر المشهور في امثال هذه العبارة
ولا يبعد ان يقال ان النسخ التي عند المحشي الفاضل يجوز ان تكون بغير البا
في المعطوف اي والثانية علم التوحيد والصفات لانها مختلفة بعضها
بالباء وبعضها بغيرها فلا يرد ما قاله المحشي الفاضل قول احمد ولا وجه لما
ارتكبه من التكلفين لمنع كون العطف من قبيل العطف اه **قوله** قال
في التلويح اه اشارة الى السؤال بالمنافات بين كلاميه حيث افاد في التلويح
ان هذه المسئلة من مسائل علم الاصول وافاد في هذا الشرح على الاطلاق انها
من مسائل علم الكلام وحاصل الجواب ان عدها من مسائل علم الاصول في
في التلويح بالنظر الى انها مناط لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية وعدها
من مسائل علم الكلام في هذا الشرح بالنظر الى انها مناط لاثبات العقايد
الدينية فكانه قال ههنا والعلم المتعلق بالاحكام الشرعية التي يتعلق
بها اثبات العقايد الدينية من حيث انها كذلك يسمى علم التوحيد والصفات
فلا منافات بينهما نقل عنه على قوله مشتركة اه اي اصول الفقه واصول
الدين الذي هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط
مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة
الكلام انتهى ويستفاد من كلامه ان المسئلة الواحدة بالذات وبالاعتبار
مما يجوز ان تكون مشتركة بين العلمين وههنا بحث مشهور وهو ان موضوع
اصول الفقه هي الادلة الاربعة من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية
وموضوع العلم لا يبتين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم
الاصول بل الحق انها من مباديه الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذي ينتهي
اليه العلوم الاسلامية وفيه يبتين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها
والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام
الشرعية كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان البحث من سائر الحجج عن هذه الحيثية
واجيب عنه بوجهين احدهما ان قولهم موضوع العلم لا بد وان يكون

وان يكون مسلم الثبوت فيه معناه انه لا بد وان يكون مسلم الثبوت
في مقاصده فلا ينافي لكون هذه المسئلة جزء من الاصول لان ما يتوقف
عليه المقاصد من المبادي قد يعد جزء من الفن تغليبا فيجوز ان تكون
هذه المسئلة جزء من الاصول تغليبا ومن مباديه الكلامية حقيقة
ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب وثانيهما ان الذي لا يبتين في العلم هو وجود
الموضوع ولا حاجة لنا الى بيان وجود الاجماع اذ هو معلوم بالمشاهدة
او بالتواتر واما حجية الاجماع فهو من اعراضه الذاتية التي يبحث عنها
في اصول الفقه فيقال الاجماع حجة موجبة لثبوت الحكم وهذا الجواب قريب
من الحق كما لا يخفى **قوله** بناء على ان موضوع الكلام اه لا يخفى عليك
ان هذا لا يفيد كون هذه المسئلة مشتركة بين الاصولين بل كونها
جزء من اصول الدين وهو علم الكلام وقد اختلف القوم في موضوع
علم الكلام فقال بعضهم انه هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا لان مسائل علم الكلام اما ان يحكم
فيها على المعلوم بما هو من العقايد كقولنا الله واحد قديم ونحوه فح
تعلق به ذلك الاثبات تعلقا قريبا واما ان يحكم فيها عليه بما هو
وسيلة الى تلك العقايد كقولنا الاجسام متركبة من الجواهر الفردة
والخلاء جائز والحال منتفية والمعدوم غير متميز ونحوها فح تعلق به ذلك
الاثبات تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة فعلم من هذا كون
موضوعه هو المعلوم من تلك الحيثية وقال طائفة من المتكلمين
كالقاضي الارموي ومن تبعه ان موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث
فيه عن صفاته وافعاله واحكامه ويرد عليه النظر من وجهين الاول
انه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والاعراض لا من حيث هي مستندة
اليه تعالى والثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم اما كون
اثبات الصانع بينا بذاته وبطلانه لا شك فيه واما كونه مبينا في
علم اعلى وهذا ايضا باطل اذ لا علم اعلى من علم الكلام وقال طائفة

اخرى لحجة الاسلام وغيره انه الموجود بما هو موجود وفيه ايضا نظر
لانه قد يبحث فيه عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا باعتبار
انها موجودة فى الخارج فى شرح المواقف فظهر لك من هذا التفصيل
ان دفع السؤال بهذا الجواب لا يتوقف على كون موضوع الكلام
عبارة عن ذلك المعلوم اذ يندفع به ايضا على تقدير كونه عبارة عن
ذلك الموجود نعم لا يمكن دفعه بعد الجواب على تقدير كونه عبارة عن
ذاته تعالى بل بطريق آخر وهو تخصيص الاحكام المتعلقة بالاعتقاد با
بالاحكام التى تتعلق بذاته تعالى فلا يلزم ان تكون هذه المسئلة من مسائل
الكلام او ارجاع هذه المسئلة الى قولنا الله تعالى نصب الاجماع حجة
لاثبات العقايد الدينية فلا وجه لتخصيص الجواب بما ذكره اللهم الا ان
يقال لما كان المذهب المنصور من بين هذه المذاهب هو القول
بكون موضوعه ذلك المعلوم بنى الجواب عليه ولم يتعرض لغيره **قوله**
من حيث يتعلق به اه فيه بحث من وجوه الاول ان المعلوم المتحيث
بهذه الحيثية متناول المحمول مسائل الكلام ايضا فلا يكون التعريف مانعا
عن اغياره فالاوجه ان يقال من حيث يثبت له العقائد او الوسيلة اليها
الثانى ان هذه الحيثية لا مدخل لها فى لحوق القدرة مثلا لذلك المعلوم
فلا تكون عرضا ذاتية من هذه الحيثية الثالث هذا المعلوم اما يراد به مفهومه
او ما صدق عليه من افراده وعلى كلا التقديرين لا يكون المحمول عرضا ذاتيا
له لانه فى اكثر المسائل الكلامية اخص من مفهومه وفى كلها اعم مما صدق عليه
والعرض الذاتى للشئ لا بد وان يكون مساويا له على ما هو راى المحققين
ويمكن الجواب عن الكل اما عن الاول فبتقدير صلة الاثبات فالمعنى
اثبات العقايد الدينية له او جعل الباء بمعنى اللام على ان تكون صلة
الاثبات واما عن الثانى فبجعل الحيثية بيانا على الاجمال للاعراض الذاتية
المبحوث عنها فى العلم او قيدا للموضوع او بجعل الجار متعلقا للمعلوم
باعتبار ما تضمنه من معنى البحث فلا يلزم ان تكون علة للحوق القدرة

القدرة وغيرها واما عن الثالث فبان يقال ان الاخص اذا كان مع
مقابله شاملا للموضوع وغير محتاج فى لحوقه للموضوع الى ان يصير الموضوع
نوعا معينا فيكون من الاعراض الذاتية له كما نحن فيه يجوز ان يكون
من هذا القبيل فتدبر **قوله** يشير الى ان له مباحث اخرى اه وجه الاشارة
ان اسم التفضيل يقتضى ثبوت الموصوف باصل الشهرة فاذا كان معنى
قوله اشهر مباحثه اشهر من بين مباحثه فلا بد من ضم الخارج اليه حتى
يكون مشيرا الى ما ذكره اذ لا يلزمه ثبوت المباحث الموصوفة باصل الشهرة
لانه يصح اذا وجد مبحث واحد موصوف باصل الشهرة واذا كان معناه
اشهر مباحثه التى كانت مباحث التوحيد والصفات خارجة عنها
فيلزم ثبوت المباحث الموصوفة باصل الشهرة ولا بد من احد هذين
المعنيين لئلا يلزم كون الشئ اشهر من نفسه والقائل بعموم الموضوع
فرقتان فرقة ذهبوا الى ان موضوعه ذلك المعلوم وفرقة ذهبوا الى انه
موضوعه الموجود بما هو موجود فالمراد بمن ههنا هو الفرقتان والمراد
ظهور ثبوت المباحث الاخرى للكلام عدم احتياجه الى افادة دليل بقرينة
ذكره فى مقابله **قوله** فلان الصفة المطلقة اى الغير المقيدة بقيد كالذاتية
الوجودية عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية وهى الحياة والعلم والقدرة
ونحوها فح يكون للكلام مباحث اخر هى ايضا تتعلق بذاته تعالى كمباحث
الصفات الفعلية مطلقا سواء كانت متعلقة بامر الدنيا كاحداث العالم
او بامر الآخرة كحشر الاجساد والسلبية ككونه غير جسم ولا جوهر ولا عرض
ونحوها والاعتبارية كالعالمية والقادرية ونحوهما الا ان هذه المباحث
ليست باشهر مباحثه واشرف مقاصده ولا يخفى عليك ان ارجاع
ضميرهم الى الغير باعتبار كونه عبارة عن الجماعة من العقلاء لكن يرد عليه
ان كلامه يوهم بل يدل على ان الصفة المطلقة عند القائلين بعموم الموضوع
لا تنحصر بحسب اغلب استعمالاتهم فى الصفة الذاتية الوجودية وهو محل
تامل فتامل **قوله** ولذا لم يعدوا اى ولان الصفة المطلقة عندهم هى

الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا مباحث الاحوال كالعالمية والقادرية
ونحوهما لكونه تعالى خالق لافعال العباد مطلقا سواء كانت اختيارية
او غير اختيارية والنبوة كارسال الرسل من البشر والامامة كنصب الامام
بين العباد من مباحث الصفات قال في المواقف الحال هو الواسطة بين
الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم
من المعتزلة وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما
ليس كذلك وقال السيد السند ولا واسطة بين النفي والاثبات في شيء من
المفهومات ضرورة واتفاقا ثم قال في المواقف ما حاصله انه ان اريد نفي ما قلنا
من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو باطل بالضرورة وان اريد معنى
آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور
هناك واسطة بينهما اي ماله تحقق تبعي ولم يكن النفي والاثبات متوجهين
الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا ثم قال فيه ما حاصله ان حجة المثبتين
للحال وجهان الاول الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده على ذاته فيتسلسل
في الموجودات وانه محال ولا معدوما والا اتصف الشيء وهو الوجود بنقيضه
وهو العدم وانه محال ايضا الوجه الثاني السواد مثلا مركب من اللونية
التي هي جنسه والفصل الذي يمتاز به عن سائر الالوان وهو قابضية
البصر فرضا فنقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اي عرضان لزم قيام
المعنى بالمعنى اذ لا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة
وحدة حقيقية وهو خلاف المفروض وقيام المعنى بالمعنى باطل على ما
بين في محله من الادلة المفيدة لبطلانه وان عدما معا او احدهما فقط
لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال بديهة وقلنا في الجواب
عن الوجه الاول الوجود موجود ووجوده نفسه فلا تسلسل او معدوم وانما
يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود
معدوم واما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل
صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالشيء فانه لا جسم

فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم وهو السواد
فلا بعد في ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لا وجود وهو العدم وقلت
في الجواب عن الوجه الثاني المختار انهما موجودان وقولهم يلزم قيام
المعنى بالمعنى قلنا نعم ولكن لا نسلم انه محال وادلتكم مقدوحة عندنا
او نمنع الملازمة ونقول هما موجودان ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى لانهما
في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز بينهما في الخارج حتى يقوم احدهما
بالآخر في الخارج بل التمايز بينهما في الذهن فقط وليس في الخارج شيء هو لون
وشيء آخر هو القابض للبصر يقوم احدهما بالآخر في الخارج بل السواد لون
وكذلك اللون بعينه في الخارج نفس القابض للبصر فلا تمايز بينهما في الخارج
ثم قال فيه ما حاصله ان القائلين بالحال ذكروا انه فرعين الاول انهم
قسموه الى الحال المعلل بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالمتحركية
فانه معلل بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وكذا القادرية والعالمية
وغيرهما والى الحال الغير المعلل كاللونية للسواد والجوهرية للجوهر وغيرهما
الثاني انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تمايز الذوات
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها ونبطله بان الذوات المتساوية
لا بد وان يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك
الاختصاص لا لامر يقتضيه وانه ترجح بلا مرجح وهو باطل قطعا واما ان يكون
لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه
من بين سائر الذوات بالمرجحية او صفة لذات فالكلام في اختصاص
الذات بها وبالجملة الاشتراك في الذوات اي التساوي في الحقيقة يوجب
الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة فكيف يتصور الاشتراك
والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على
رأينا فالذوات متخالفة في الحقائق وانها تشترك في بعض اللوازم وذلك
غير ممتنع ومن هذا التفصيل يظهر لك ما في كلام المحشي الفاضل فتأمل
وان رجع الكل الى صفة قال لان الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات

غير ذاتية والنبوة والامامة يرجعان الى الصفات الفعلية كارسال
الرسل ونصب الامام بين العباد ومن هذا التقرير يظهر لك انه لا معنى
للرجوع فى الاحوال وان اراد بالصفة صفة ذاتية وجودية فالحق فى التعبير
ان يقال وان رجع بعضها الى البعض وبعضها الآخر الى بعض آخر من الصفات
الذاتية الوجودية مثلا الاحوال ترجع الى القدرة والعلم وغيرهما والافعال
والنبوة والامامة ترجع الى صفة التكوين مع انه فاسد من وجه آخر لأن
مباحثها على هذا التقدير تكون مباحث الصفات الذاتية الوجودية وايضا
يرد عليه ان الاولى ان يقول مع ان الكل يرجع الى صفة ما لان كلمة ان الوصلية
تفيد ههنا ان عدم العد المذكور المعلل بتلك الارادة يكون اولى على تقدير
عدم الرجوع وليس كذلك لأنه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم العد معللا
بارادتهم من الصفات المطلقة الصفات الذاتية الوجودية بل بعدم
الرجوع وهو ظاهر وان قصد الربط مع قطع النظر عن علية قوله ولهذا اه
لما قبله فلا يفيد الكلام ههنا شيئا اللهم الا ان يقال ان عدم العد المذكور اذا
لم يرجع الكل الى صفة ما يكون معللا بعلتين بخلاف عدم العد اذا رجع الى
صفة ما فانه يكون معللا بعلة واحدة وهى ارادتهم الصفة الذاتية الوجودية
من الصفة المطلقة ولا شك ان المعلل بالعلتين يكون اولى من المعلل
باحديهما نقل عنه ههنا والشارح ذكر فى آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم
الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة
انتهى فنقول الغرض من هذا النقل اما تاييد كون الموضوع اعم او تاييد عدم
العد المذكور او تاييد ذلك الرجوع بان يقال ان الكل لو لم يرجع الى صفة ما
لما ذكر الشارح المحقق فى آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام اه لكنه ذكره
فهو دال على ذلك الرجوع فيرد عليه المنع بانا لا نسلم الدلالة لجواز ان يكون
ذكره مبنيا على كون موضوع الكلام اعم من ذات الله تعالى كما هو المحقق عند
المحققين فليل عليه ان بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الا
عند بعض الشيعة منافاة انتهى اقول لا منافاة بينهما اذ يجوز ان يكون

ان يكون الفعل مبنيا على كون موضوع الكلام اعم والحصر مبنيا
على كونه اخص على انه يجوز ان يكون المراد من المقاصد ما هو اعم مما
هو بمنزلتها وبحث الامامة بمنزلة مقاصد الكلام لانه لما شاع بين
الناس فى بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة تكاد
تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام جرى عادة العلماء من اهل السنة
والجماعة على ذكرها فى اواخر كتبهم الكلامية وجعلها من مقاصد الكلام
لدفع هذه الاعتقادات الفاسدة ولا نزاع بينهم فى كونها من الفقهيات
فى الحقيقة لان نصب الامام عندهم واجب سمعا على الامة فهو من
افعال المكلفين كذا ذكره الشارح المحقق فى شرح المقاصد قوله
على ان الامامة انما هى اه هذه اما علاوة من قوله وان رجع الكلام الى صفة ما
او من قوله فلان الصفة المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية
او من قوله ولذا لم يعدوا اه فالمعنى على الاول انا لو سلمنا ان الكل
غير راجع الى صفة ما فلذا لم يعدوا الاهما من مباحث الصفات
فقلنا لا يلزم منه عدم عد الامامة من مقاصد الكلام فان الامامة من
الفقهيات فى الحقيقة ولكنها جعلت من مقاصد الكلام حكما لدفع
كلمات المبطلين فبهذا الاعتبار يكون مبحثها غير مباحثه التى هى اشهر
مباحثه ويصح كلام المحقق قطعا وعلى الثانى انا لو سلمنا ان الصفة
المطلقة عندهم هى الصفة الشاملة للصفة الذاتية الوجودية وغيرها
من الاحوال والافعال والنبوة فقلنا لا يلزم منه عد الامامة من مباحث
الصفات على الحقيقة لانها من الفقهيات فى الحقيقة ومن مقاصد
الكلام ومباحثه حكما فبهذا الاعتبار يكون مباحث الصفات اشهر
مباحثه ومباحث الامامة غير اشهر مباحثه فيصح كلام الشارح المحقق
ايضا وعلى الثالث انا لو سلمنا ان قوله ولذا لم يعدوا اه غير ثابت
بناء على انهم عدوا مباحث هذه الامور من مباحث الصفات لانهم
ارادوا فى الحقيقة من الصفة المطلقة الصفة الشاملة لجميع صفاته

مبنيا او كان موضوع الكلام اعم
او اخص

تعالى وهذه الأمور راجعة الى صفة ما في الحقيقة فقلنا لا يلزم منه
عد مباحث الامامة من مباحث الصفات على الحقيقة لانها في
الحقيقة من الفقهيات وذكر في الكلام وجعلت من مباحثه حكماً
للفائدة المذكورة ولكنها ليست من اشهر مباحثه وبهذا التقرير يظهر لك
ضعف ما قيل وقصور ما قالوا في دفعه فتدبر قال في شرح المواقف ما
حاصله انهم اختلفوا في ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون
بوجوبه فقال اهل الحق نصب الامام واجب على الامة سمعا وقالت
المعتزلة والزيدية ان نصبه واجب على الامة عقلا وقال الجاحظ و
الكعبي وابو الحسين من المعتزلة ان نصبه واجب على الامة عقلا وسمعا
معاً وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام على الامة بل
يجب على الله تعالى الا ان الامامية اوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين
الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه عليه تعالى
ليكون معرفا بالله تعالى وصفاته وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام
اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام
الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم و
تابعيه يجب عند الفتنة دون الامن ومن هذا التفصيل يظهر لك ان
مباحث الامامة عند بعض الشيعة كالامامية والاسماعيلية من مباحث
الكلام على الحقيقة وان جعل موضوعه عبارة عن ذات الله تعالى فقط
ويظهر لك وجه ذكر البعض فتامل في الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض
الشيعة قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة اه ظاهر
كلامه يقتضي ان يكون الحكم به على قوله وقد كانت الاوائل الى قوله فاشتغلوا
فالمعنى لبسط مقدمة لاجل بيان شرف علم الكلام وغايته مع الاشارة
اه فالاشارة الى ذلك الدفع من قوله وقد كانت الاوائل الى قوله الى ان
حدثت الفتن وبيان شرفه وغايته منه الى قوله فاشتغلوا فلو قدم الاشارة
ليطابق ترتيب الشارح المحقق فكان اولى اللهم الا ان يقال ان المقصود الاصلي

الاصلي من هذا الكلام بيان سبب التدوين وشرف العلم وغايته والدفع ضمني
المشار اليه بالاشارة ذكر في شرح المواقف ما حاصله ان فائدة علم الكلام امور
الاول الترقي من حضيض التقليد الى الاتقان وهي بالنظر الى الشخص في قوته
النظرية الثاني ارشاد المسترشدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم
وهي بالنظر الى تكميل الغير الثالث حفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه
المبطلين وهي بالنسبة الى اصول الاسلام الرابع ان يبنى عليه العلوم
الشرعية وهي بالنظر الى فروعه الخامس صحة النية والاعتقاد وهي بالنظر
الى الشخص في قوته العملية وغاية ذلك كله اي الفوز بسعادة الدارين
ومن هذا التفصيل يظهر لك ان هذه المقدمة مشتملة منها على الثاني و
الثالث وذكر فيه ما حاصله ان شرف علم الكلام بامور الاول موضوعه
لانه اعم الامور واعلاها لانه مشتمل على ذاته تعالى وصفاته وهي اشرف
الموجودات كلها الثاني غايته المترتبة على تلك الامور الخمسة لانها اشرف
الغايات الثالث دلائله لانها يقينية يحكم بصحتها صريح العقل ومؤيدة
بالنقل وهذه الامور هي جهات شرف العلم لا يتجاوز جهات الشرف
اياها فالكلام اذن اشرف العلوم لانه مستجمع لجميع جهات الشرف بخلاف
سائر العلوم وظهر لك من هذا التفصيل ان هذه المقدمة انما تشتمل على
بيان شرفه بسبب اشتمالها على بيان بعض الغايات ويمكن ان يكون
المعنى هذا تمهيد اي بسط مقدمة لقوله فاشتغلوا الى قوله وما نقل عن السلف اه
اي هذا تمهيد لبيان شرف العلم وغايته بذلك القول مع الاشارة في
نفسه الى دفع ما يقال اه فالظاهر ح ان يكون بيان شرفه ببيان غايته
فالظاهر على كلا المعنيين ان يجعل عطف الغاية من قبيل عطف العلة على
المعلول وبهذا التقرير ظهر لك ضعف ما قاله بعض الافاضل قوله هذا مع
ما عطف عليه وهو قوله لقلة الوقايع والاختلافات وقوله تمكنهم من المراجعة
الى الثقات اي مجموعهما وهذا الكلام اما مبني على ان تمكنهم معطوف اولا على
قلة الوقايع وثانيا على صفاء عقايدهم كما هو ظاهر عبارة الشارح المحقق

اي هذه الفائدة وقس عليه
ما سيأتي من سائر الضمائر
منه

او على انه معطوف اوّلا على صفاء عقايدهم كما هو ظاهر عبارة المحشي

واما قرب العهد فالظاهر انه معطوف اما على البركة او الصحبة وعطفه

على صفاء عقايدهم بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى

فلان ضميرهم في قوله لصفاء عقايدهم للصحابة والتابعين جميعا والصحبة

في التابعين فالبركة ناظرة الى الصحابة والقرب الى التابعين والمجموع

دليل على صفاء عقايدهم فلا وجه لما قاله البعض في بيان ما من قوله

وهو قرب العهد وقلة الوقايع اه انتهى ولا وجه ايضا لما قيل ان

قوله لقلة الوقايع عطف على قوله ببركة بناء على اتحاد مؤدي الباء السببية

واللام التعليلية انتهى اذ مجرد صفاء العقايد لا دخل له في الاستغناء

عن تدوين العلمين وامر كون المعطوف عليه قريبا امر لفظي لا يرجح

على جانب المعنى فلا يرد به المنع على ما التزمه المحشي الفاضل **قوله** قدم عليه

للاهتمام او للاختصاص نقل عنه اي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية

بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا يعرضه

الشبهة ح من اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم و

امثال ذلك انتهى ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل ومثل التمكن

في ذهن السامع ومثل اظهار التعظيم وما اشبه ذلك قال الشارح

المحقق في شرح التلخيص لا يكفي في التقديم مجرد ذكر الاهتمام بل لا بد

من ان يبين ان الاهتمام من اي جهة وباي سبب انتهى ومن جملة

اسبابه الاختصاص ومن هذا ظهر لك ان مقابلة الاهتمام بالاختصاص

من قبيل مقابلة المعلول باحد علله وهو غير حسن وايضا ان المقصود

بيان علل الاهتمام وايراد الامثلة لغير الاختصاص والحال ان العناية

والاهتمام مترادفان على ما يدل عليه كلام الشارح المحقق في مواضع كثيرة

من شرح التلخيص اللهم الا ان يقال وضع الاختصاص من قبيل وضع

العلة مقام معلولها فالتقابل ح يكون من قبيل التقابل بين الضدين

لان المراد بالاهتمام ح هو الاهتمام المعلل بغير الاختص من سائر العلل

سائر العلل وان يقدر السبب وهو اصالة الدليل فوق العناية او

يجعل الامثلة للاهتمام ويقدر العناية بعد مثل في الاخيرين او

يجعل الاول للاهتمام والاخيران للغير او يلتزم كون العناية غير

الاهتمام المذكور لانها اخص منه فتدبر **قوله** اي سبب استغنائهم

هذا اشارة الى ان هذا القصر قصر الصفة على الموصوف فالمعنى الكون سببا

لاستغنائهم عن تدوين العلمين مقصور على هذه الامور والى ان هذا

القصر قصر قلب واضافي لا حقيقي ويمكن ان يجعل حقيقيا فالنفي يكون

لمجرد الاشارة الى انه قصر قلب بناء على انه لا سبب في نفس الامر

لذلك الاستغناء الا هذه الامور وبما ذكرنا ظهر فساد ما قاله الفاضل سيحقلي زاده

تصور ما قاله بعض الافاضل **قوله** الا بري اه يعني ان تدوين الامام مالك

رحمه الله تعالى لفن الفقه وقت ظهور الفتن بين الناس مع كونه من

التابعين ومع كون حالهم وشانهم الاجتناب والاعراض عن الاشتغال

مما ليس له شرف وعاقبة حميدة دليل على ان سبب ذلك الاستغناء

مجرد هذه الامور فاذا ارتفعت ارتفع ذلك الاستغناء ولو كان السبب

ذلك الامر المتوهم لما ارتفع ذلك الاستغناء ولما دوّن رحمه الله تعالى فن

الفقه لان ذلك المتوهم على تقدير كونه سبب الاستغناء باق مستمر الى زمانه

رحمه الله تعالى بل الى آخر الايام فاذا ثبت الشرف لتدوين الفقه فما ظنك في

شرف تدوين اشرف العلوم وهو علم الكلام وبهذا التقرير يندفع ما قاله

الفاضل سيحقلي زاده من ان هذا لا يدفع توهم ان سبب الاستغناء عن

تدوين الكلام عدم الشرف مع ان المقصود من البيان ذلك انتهى **قوله**

ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام قال في التنقيح الفقه معرفة النفس ما لها

وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام و

التصوف ومن لم يزد اراد الشمول وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية

عن ادلتها التفصيلية انتهى قال في التوضيح ما حاصله ان التعريف الاول

منقول عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ومعرفة النفس ما لها وما عليها من الاعتقاديات

اى علم الكلام ومعرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق
والتصوف كالزهد والصبر والرضاء ونحو ذلك ومعرفة النفس ما لها وما عليها
من العمليات اى علم الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت
عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد
وابو حنيفة رحمه الله تعالى انما لم يزد هذا القيد لانه اراد الشمول اى اطلق
الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات
او العمليات ومن ثم سمى الكلام فقها اكبر ومن هذا التفصيل يظهر لك منشاء
السؤال ويمكن ان يجعل المنشأ قول الشارح المحقق والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام لان الظاهر المتبادر ان يكون العلم بالمعنى
المصدرى لا المعنى المعلوم **قوله** قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة
الظاهر ان يكون المعرف بالفتح ويحتمل ان يكون بالكسر وفائدة ههنا ظهر
مما تقدم وانما قدم هذا الجواب لان سياق كلام الشارح المحقق اظهر بالنسبة
اليه منه بالنسبة الى غيره لان التدوين وغيره انما يتعلق اولا وبالذات
بالمسائل وثانيا وبالعرض بتصديقاتها وكثرة المؤيدات انما هى فيه فلا تعارض
فتدبر وقالوا ان حقيقة كل علم مسائله وتقييد المسائل بالمدللة يقتضيه قوله
عن ادلتها التفصيلية وقالوا فى بيان المسئلة ما يبرهن عليه فى العلوم و
ان كان هذا اكثريا فلا وجه لما قاله بعض الافاضل ههنا من ان اسماء العلوم
المدونة لا تطلق على المسائل المدللة فقول المحشى المعرف ههنا هو المسائل
المدللة ليس كما ينبغى انتهى **قوله** فان من طالعها اه نقل عنه وهذا القدر كاف
فى اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى ومن ابين فى
ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة الكتاب فى كذا ان هذه المعانى فى تحصيل
الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعانى على ما حققه الشريف الجرجانى فى
حاشية المطول انتهى ونقل عنه ايضا فح يراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى
الثلثة انتهى وجه التخصيص بالاول انه لو اريد به المعنى الثانى يلزم ادراك
الادراك فح يحتاج الى تخصيص الاحكام الجزئية اى الادراكات الجزئية مع انه

مع انه لا يلائمها تقييدها بالعملية ولو اريد به المعنى الثالث يلزم استدراك
قيد العملية فح يحتاج الى التجريد او التأكيد او جعل التعريف للحكم الشرعى العملى
وكلها انما يصح اذا كان المراد بالخطاب ما يحصل بالخطاب اى الاثر المترتب
عليه ولا يخفى عليك ان هذه المحذورات ان هذه توجد فى حمل الحكم على احدها
مطلق فى التوجيه الثانى والثالث ايضا فلا وجه لتخصيص الارادة بالتوجيه
الاول اللهم الا ان يقال معناه فحين يراد احد هذه التوجيهات الثلثة
يراد بها الاحكام المعنى الاول من المعانى الثلثة او يعتبر حذف المعطوف
اى وكذا الامر فى الثانى والثالث ولا يخفى عليك انه لا بد من قيد الشرعية
ايضا ليخرج عن التعريف معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها
التفصيلية كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يقال اللام فى الاحكام للعهد
الخارجى بناء على انها قيدت فيما سبق بقيد الشرعية او يراد بالادلة الادلة
الشرعية لانها تتبادر فى كلامهم ولك ان تقول فيه نظر من وجوه اما
اولا فلانه لا يناسب لما سيأتى فى الشرح من ان العلم والمعرفة واحد عندنا
لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة
بالبسائط او الجزئيات اللهم الا ان يقال ان ذلك اصل قد يعدل عنه فى
مقام التوجيه اعتمادا على القرينة واما ثانيا فلانه لا يلائم قوله ومعرفة احوال
الادلة اجمالا لانها كلية لكونها متعلقة بالمسائل وهى كلية ويمكن دفعه
ايضا بانه يجوز ان يراد بها ههنا المعرفة الكلية وعدم التطابق لمصلحة
لا ينافى الملائمة وفيه شئ ستعرفه ان شاء الله تعالى واما ثالثا فلان المأخوذة
من تلك الادلة التفصيلية انما هى معرفة الاحكام على الوجه الكلى لا على الوجه
الجزئى اللهم الا ان يقال ان معرفة الاحكام الجزئية مأخوذة منها بالواسطة
والمراد انما هى المعرفة بالواسطة او يلتزم ان يكون قوله عن ادلتها
التفصيلية حالا عن ضميره يفيد او متعلقا بها باعتبار كونه عبارة عن العلم
ولا يخفى عليك ضعف كلها ومن هذا الكلام يعلم وجه آخر لتقديم التوجيه
الاول على هذا التوجيه **قوله** وقد يقال يعنى ان العلم من حيث هو هو ثبت

ويوجب نفسه من حيث انه صفة كمال لمن قام هو به ومن حيث انه
مبداء الانكشاف مفيد لنفسه من حيث انه ينكشف به الاشياء يعني
باعتبار تعلقه بالعلم مفيد وباعتبار تعلقه بالمعلوم مفاد ومن
حيث ذاته مفيد ومن حيث يحصل عند الالتفات اليه مفاد لان العلم
بالعلم نفس ذلك العلم نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم
بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق
بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام الكل
معلومية الجزء انتهى اعلم ان الفقه اذا كان عبارة عن علم المجتهد
فيصح حمل اضافة المعرفة الى الاحكام على اضافة الصفة الى الموصوف اي
الاحكام المعروفة لان علم المجتهد يثبت ويوجب نفس الحكم ايضا ويصح ايضا
ان يكون المفيد عبارة عن الظن الحاصل بالامارة والمفاد عن اليقين بالحكم
لان المجتهد اذا نظر فيها يحصل له اولا الظن بحكم يجب عليه العمل به قطعا
ويكون له ثانيا معلوما قطعا وسيجيء له زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى
ويصح ايضا ان يجعل معرفة الاحكام عبارة عن معرفة غير المجتهد لان
معرفة المجتهد للاحكام يوجب معرفة غيره لها وعلى جميع هذه التوجيهات
الثلثة يندفع الاشكال قطعا قوله بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار
اي ملكة استنباط الاحكام عن ادلتها التفصيلية وملكة استحضار تلك
الاحكام متى شاء من غير احتياج الى كسب جديد وههنا بحث وهو
ان ملكة الاستحضار تابعة لمعرفة الاحكام في الحصول فلو كانت تابعة
لها يلزم الدور وايضا ان كلا من هاتين الملكتين لا يمكن ان يوجد في
فرد من المجتهدين لان الاحكام تكاد لا تتناهى فكيف يتصور ملكة الاستنباط
او الاستحضار ويمكن دفع كل منهما اما دفع الاول فبان يقال ان ملكة الاستحضار
وان كانت تابعة لمعرفة الاحكام لكن بقاء تلك المعرفة تابع لها فالافادة لها
بهذا الاعتبار واما دفع الثاني فبان يقال ان المراد ملكة الاستنباط او الاستحضار
بالنسبة الى المدونة فتدبر قوله يابى عنه نقل واما الجواب الثاني والثالث

فلا يلائم السياق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا وقد
شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يابى
الذوق السليم انتهى يعني يضاف التدوين الى العلم في العرف واما الى
الملكة فلا ويؤيده هذا المثال الشايع بينهم يرد عليه انه قد شاع بينهم اطلاق
العلم على الملكة كاطلاقه على المسائل وعلى التصديق بها فلا بد من تاويل
تدوين العلم بان يقال تدوين مفاده وكذا المثال المذكور على انه يجوز
ان يراد بالعلم فيه المعلوم قال في المرآت على تعريف الفقه بمعرفة النفس
ما لها وما عليها عملا وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي ادراك
الجزئيات عن دليل اعني الملكة بان يحصل عنده من الماخذ والشرائط
ما يكفيه في استعلام جميع ما لها وما عليها بقرينة تعلقها بعاملين بعدها
اعني ما لها وعليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها
لا عن دليل وقوة الاستنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه
بالاجماع بعض الاحكام كمالك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلثين لا ادري لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن
من الاجتهاد في الحال لا لاستدعائه زمانا او لامر آخر انتهى قوله لكن يرد على
اول الاجوبة وجه الايراد ان الفقه اذا كان عبارة عن تلك المسائل يلزم
ان يكون من حصل تلك المسائل عنده فقيها ولا شك في حصولها في
بعض المقلدين لان المراد بالمقلد انما هو من لم يبلغ درجة المجتهد لا العامي
فقط نقل عنه واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين و
والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات شان المجتهد لا غير
وهذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى لا يخفى عليك ان اصل
الحاشية يقتضي ظاهره عدم الورود على باقي الاجوبة وهذه الحاشية يقتضي
ظاهرها الورود اولا ثم الاندفاع بالطريق الذي ذكره اللهم الا ان يقال
ان الدفع يستعمل عادة قبل الوقوع بخلاف الرفع اعلم ان المعتزلة وجمهور
الاشاعرة ذهبوا الى ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين بما يستدل بها عليه

وبعض المحققين الى انها قد تفيد اليقين فى الشرعيات فان بنى هذه الحاشية
على الاول لا يرد انه يلزم ان يكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية
خارجة عن الفقه وان بنيت على الثانى فتحتاج الى احد الامرين الاول التغليب
فى الامارات والتعميم فى الادلة والثانى الحكم بخروج تلك الاحكام عن الفقه
كما حكم به فى المحصول فان قلت ان حمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى
الامارات وحمل اللام فى الاحكام على الاستغراق يقتضى ان لا يتحقق الاختلاف
بين المجتهدين وان لا يرجع مجتهد فى جميع عمره عن قوله اصلاً لان اليقين
هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مع ان الامر ليس كذلك ويلزم
ايضا كون الامارة برهانا مع انه ليس كذلك فى نفس الامر قلنا الحكم
مظنون للمجتهد فى نفس الامر وانما المقطوع له فى الواقع هو وجوب
العمل بذلك الحكم المظنون له بواسطة علمه بثبوت الاجماع المنعقد على ان
المجتهد يجب له العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة والعلم بالاجماع
ثبت بالتواتر وان كان بحسب المعنى فيكون العلم بالاجماع يقينا وكان
ذلك الاجماع فى نفسه دليلاً قطعيا فالحاصل اولا هو الظن فى الحكم و
الحاصل ثانيا هو اليقين فى وجوب العمل به وهذا المعنى لا ينافيه
وقوع الاختلافات ولا الرجوع عن قوله الاول ولا يستلزم كون
الامارة برهانا والتوجيه الذى ذكره فى حاشية الحاشية اعنى حمل المعرفة على
اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى فى الجواب الاول والا لتغير
المعنى وسموا المسائل المدللة التى تفيد اليقين بالاحكام الحاصل عن
اماراتها التفصيلية ولا شك ان من طالعها ووقف على ادلتها لا
يحصل له اليقين الحاصل عن الامارات فلا تكون مفيدة لمعرفة الاحكام
عن ادلتها التفصيلية ولا يصح هذا التعريف فان قلت انه يجوز ان يكون
من طالعها ووقف فى اثناء مطالعته على ادلتها من المجتهدين
فح يحصل له اليقين الحاصل عن الامارات فتكون مفيدة لمعرفة الاحكام
عن ادلتها التفصيلية بالنسبة اليه فيتاتى هذا التوجيه فى الجواب الاول

الاول ايضا قلنا ح الامارات كانت مفيدة بالنسبة اليه لا لتلك المسائل
بل منقول ان تلك المسائل اذا طالعها غير المجتهد ووقف على ادلتها
التى وجدها المجتهد واوردها لاثبات الاحكام تفيد تلك المسائل اياه
لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية التى هى معرفة المجتهد وذكرها هنا
وهذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات
والا فلا سؤال ولا جواب انتهى وحكم بعض الافاضل بانه من كلام المحشى
الفاضل وتردد فيه البعض الاخر اقول ان اريد بكونها يقينية حاصلة
عن الامارات كونها يقينية حاصلة عن الامارات بالنسبة الى من
الى من هى عنده فلا شك فى انها غير حاصلة عند غير المجتهد فلا يكون فقيها
بالنسبة الى هذا المعنى ايضا ولكن ح يثبت التنافى بين هذا المنقول
وبين التوفيق فى اصل الحاشية وبين الحاشية الاخر التى ذكرت عليه وان
اريد بكونها يقينية حاصلة عن الامارات كونها يقينية حاصلة عن
الامارات فى نفسها مطلقا فلا شك فى حصولها فى المقلد ايضا
فيحتاج الى الجواب الذى ذكر فى اصل الحاشية وبما ذكرنا ظهر لك حقيقة الحال
ولا يلتفت الى ما قيل وقال وظهر لك ايضا اندفاع ما يقال من ان المقلد
يحصل اليقين ايضا على ثبوت تلك المسائل بان يقول هذا حكم تاداه
اليه ظن من قلدته فهو واجب العمل فى حقى يقينا وكل ما هو واجب
العمل يقينا فهو ثابت يقينا لان وجوب العمل على القطع فرع العلم القطعى
قوله وغاية ما يقال حاصله منع بطلان اللازم والحاصل ان المحال غير لازم
ههنا واللازم ههنا غير محال لان الفقيه من وجد فيه الفقه والفقه بهذا
المعنى مما وقع عليه الاجماع ولا شك فى حصوله فى المقلد قوله والتوفيق
جواب عن سؤال مقدر تقديره ان بين هذين الاجماعين تنافيا لان
الاول يقتضى ان لا يكون المقلد فقيها والثانى يقتضى ان يكون المقلد
فقيها فباى طريق يدفع التنافى بينهما ونعم الجواب المذكور نقل عنه
اى قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة

بالامارات فالمعنى الاول يتحقق فى فقاهة المقلد دون الثانى انتهى
متعلق بالمعرفة لا بالافادة ولا بالاحكام اما الاول فلانه يصير المعنى ح وسموا ما
يفيد معرفة الاحكام افادة ناشية عن تلك الادلة ولاشك ان هذه الافادة
صفة الادلة لا المسائل ولا المعرفة بالاحكام الكلية والا يلزم قيام الصفة
الواحدة بموصوفين متغايرين وهو محال واما الثانى فلانه يستلزم انتقاض
التعريف بعلم جبرائيل والرسول عليهما السلام لانه يكون المعرفة ح مطلقة
والقيد بيانا للواقع وههنا بحث من وجوه اما اولا فلانه يجوز ان يكون
المعنى افادة ناشية عن افادة تلك الادلة ولاشك ان افادة الادلة يجوز
ان يكون منشأ لافادة المسائل المدللة ولو بالوصف واما ثانيا فلانه يجوز ان
يكون قوله عن ادلتها التفصيلية حالا عن الضمير المستكن فى يفيد او متعلقا بما باعتبار
كونه عبارة عن المعرفة على التوجيهين الاخيرين وقيد الحيثية ملحوظ فى
المفهومات الاعتبارية وان لم يذكر والحاصل من الدليل من حيث هو دليل
لا يكون الا استدلاليا فيخرج ح علم جبرائيل والرسول عليهما السلام واما
ثالثا فلان الاحكام المأخوذة من الادلة من حيث هى ادلة لا تكون الا
استدلالية والمتبادر من معرفة الاحكام الاستدلالية وحمل التعريف على المتبادر
واجب اذا لم يمنع عنه مانع ولا مانع ههنا **قوله** فيخرج ذكرها المرات فيخرج
علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة
كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم انتهى وحكم فى التلويح بخروج ما
عدا الاخير من هذه الامور الخمسة فلا وجه لما قاله المحشى الفاضل اللهم الا ان يقال
الفقه اذا كان محمولا على المسائل المدللة المدونة فالمقلد فقيه بهذا المعنى على
ما يدل عليه قوله الاول والبواقى خارج عن جنس التعريف فالظاهر ان
هذا الكلام من المحشى الفاضل على تقدير كون الفقه محمولا على المعرفة والقرينة
على تخصيص الجنس بالمعرفة الحادثة ظهور كون التعريف للفقه المصطلح فح يخرج
علم الله تعالى عن الجنس وعلم المقلد يخرج عن مجرد قوله عن ادلتها التفصيلية
لان علم المقلد وان كان عن دليل لكنه ليس عن هذه الادلة المخصوصة وهذا

الكلام منه مبنى على مذهب من قال بان الادلة النقلية كلها امارات
فلا يبقى الا علم جبرائل والرسول عليهما السلام لانها خرجا بقيد الحيثية فى
الحقيقة فتدبر **قوله** فان قلت اختلف القوم فى اجتهاد الرسول فذهب
بعضهم الى انه لا يجوز اصلا فاذا حمل التعريف على هذا المذهب لا يرد هذا السؤال
عن اصل فكانه لم يلتفت اليه لكونه بعيدا عن الحق فى زعمه وذهب طائفة
اخرى الى انه يجوز فى بعض الاحكام فهم مختلفون فمنهم من حكم بالوجوب
عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فى الخطاء والسهو فى
اجتهاد امور الدين فجوز ذلك بعضهم ومنعه الاخرون قائلين بانهم
معصومون عن ذلك ولا خلاف بينهم فى جواز ذلك فى امور الدنيا **قوله**
قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال وههنا بحثان الاول ان معرفة
جميع الاحكام لم توجد فى مجتهد اصلا لانها تتزايد يوما فيوما الى اخر الدنيا و
الثانى ان بعض الاحكام معلوم للمجتهد ايضا بالحدس اللهم الا ان يقال ان
المراد جميع الاحكام الواصلة اليه وهى معلومة له بالاستدلال فقط او يقال
ان الفقه معرفة جميع الاحكام النظرية الواصلة اليه بالاستدلال والاحكام
المعلومة له بالحدس ليست من الفقه المصطلح ولا يخفى عليك ضعف الاول
وفساد الثانى لانه يستلزم ان يكون علم الرسول الاحكام النظرية بالاستدلال
فقها مع انه ليس بفقه على ما يدل عليه كلامه فتدبر نقل عنه واما من لم يجعل
للاستغراق واخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه انتهى
فيه نظر لانه يجوز ان يكون مبنيا على مذهب من لم يجوز الاجتهاد للرسول
اصلا **قوله** الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام اى الظاهر من حيث
العبارة انه معطوف على معرفة الاحكام لانها قريبة والعطف على القريب
اولى ولانه اذا جعل الفقه عبارة عن المسائل المدللة فالمناسب ان اصول
الفقه عبارة عن المسائل ايضا ويحتمل ان يكون المعنى الظاهر بحسب نفس الامر
انه معطوف على معرفة الاحكام ليفيد كون اصول الفقه عبارة عن المسائل
لان الظاهر بحسب نفس الامر ان يكون العلم عبارة عن المسائل فتدبر قال

في المرآة ما حاصله ان القوم اختلفوا في موضوع الاصول فقيل انه الادلة
والاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلم موضوعه
الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث
تستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون والحق انه الادلة السمعية من
حيث يثبت بها الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية من حيث يثبت بالادلة
السمعية انتهى ملخصا وحكم بحقية القول الاخير صاحب التوضيح ايضا وذكر
الشارح في التلويح جميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية
للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة
بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله
نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات
الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة انتهى وظاهر كلامه في هذا الشرح
يقتضي ان يكون موضوعه الادلة فقط كما قال به صاحب الاحكام واختاره
المتأخرون فتدبر **قوله** ففيه مثل ما مر من الكلام اي السؤال والاجوبة
المرضية والمردودة ولو قال نظير ما مر من الكلام لكان اولى فالمعنى على
التوجيه الاول وسموا المسائل المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية
في افادتها للاحكام الشرعية العملية باصول الفقه ويحتمل ان يكون الاجمال
متعلقا بالمعرفة فالمعنى وسموا المسائل المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية
للادلة التفصيلية بطريق الاجمال باصول الفقه فان من طالع مسئلة
الامر للوجوب يعرف ان قوله اقيموا الصلوة للوجوب وكذا البواقي وعلى
التوجيه الثاني وسموا معرفة الاحوال الكلية للادلة الكلية التي تفيد معرفة
الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية الجزئية بطريق الاجمال باصول الفقه
وعلى التوجيه الثالث وسموا معرفة احوال الادلة الاجمالية التي تفيد
معرفة احوال الاجمالية باصول الفقه والتغاير الاعتباري كاف في
هذه الافادة ايضا وبما ذكرنا سقط ما قاله بعض الافاضل ههنا حاصله عدم
جريان التوجيه الثاني ههنا بقرينة قيد الاجمال لا يقال يريد بقوله ففيه

ففيه مثل ما مر ففيه بعض مثل ما مر لانا نقول لا قرينة عليه وظاهره يقتضي
الكل فتدبر **قوله** وقس عليه اي على قوله ومعرفة احوال الادلة في
العطف على احد الامرين وثبوت مثل ما مر من الكلام على تقدير العطف
على المعرفة وارتفاع الاشكال على تقدير العطف على الموصول اي
ما الموصولة فيه نظر اذ التوجيه الثاني لا يجري ههنا لان اكثر القضايا
في علم الكلام شخصية مثل الجنة حق والنار حق والصراط حق ونحوها وما
قيل من ان موضوع كل قضية من هذه القضايا وان كان جزئيا
حقيقيا لكنه انما يتصور بالوجه الكلي المنحصر في فرد بحسب الخارج وبهذا الاعتبار
يصح ان يكون كل قضية من تلك القضايا كلية ففيه لان التصور وان
كان على الاجمال لكن الحكم ليس على جميع الافراد وهو ظاهر بل على الفرد
المتصور على الاجمال اللهم الا ان يراد بمعرفة العقائد عقائد كل فرد
فرد لان من علم ان الجنة حق يعلم ان اعتقاد زيد وعمرو وبكر بان الجنة
حق حق فحاصل التعريف ما يفيد معرفة صحة عقائد الناس ويجري ح
جميع التوجيهات المذكورة سابقا وبهذا التعريف ايضا سقط ما قاله
الشراح ههنا **قوله** عد في المواقف قال فيه انما سمي بالكلام اما لانه بازاء
المنطق للفلاسفة او لان ابوابه عنونت اولا بالكلام في كذا او لان مسئلة
الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه او لانه يورث
على الكلام قدرة في الشرعيات مع الخصم انتهى لا يخفى عليك ان كون الوسم
بالكلام معللا بكونه بازاء المنطق غير كون الوسم بالكلام معللا بكونه مورث
القدرة على الكلام وان كان كونه بازاء المنطق معللا بكونه مورث القدرة
على الكلام وكون كونه بازاء المنطق معللا بهذه العلة لا يقتضي عدم حسن
كونه وجها آخر للتسمية بالكلام ولا يقتضي عدم كون هذه العلة وجها
مستقلا من غير ملاحظة كونه بازاء المنطق للتسمية بالكلام **قوله** اي
اولا اي اطلق عليه اطلاقا اوليا او في اول الامر يعني لم يطلق على غيره
قبل الاطلاق عليه وهذا المعنى لا يقتضي الاطلاق على الغير ثانيا فلا يرد

ماقيل من ان الاطلاق عليه اولا يقتضي ان يكون مطلقا على غيره ثانيا
وهو محل بحث انتهى لضاع اما قيد الاول فى الاول اى فى قوله ولانه اول ما يجب
اه او ذكر وجه التخصيص فى الثانى اى فى قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره
تمييزا يعنى لو لم يقيد الاطلاق بهذا القيد لضاع احد الامرين فقط واما
اذا قيد به فلا يضيع شئ منهما نقل عنه ههنا هذا التعليل لمعنى الفعل الذى
فى حرف التفسير انتهى هذا معلق على قوله اذ لو لم يقيد به اى فسرناه
بقولنا اى اولا ولا يخفى عليك عدم حسنه فالاولى ان يكون تعليلا لما
يتضمنه التفسير اى قيدناه بهذا القيد اذ لو لم يقيد به اه ولا يخفى عليك ان
هذه الحاشية المنقولة عنه تقتضى كون النسخة باذ وما عندنا بالواو او كونها
معلقة على قوله اذ لا شركة وهو غير جيد جدا **قوله** اذ لا شركة تعليل
للشق الاخير فقط ولما كان وجه الشق الاول ظاهرا لم يذكره فلا يرد ما قيل
وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع احد الامرين
انتهى نعم يرد عليه انه وان لم يوجد له الشريك فى كونه اول ما يجب لكنه وجد
فى كونه مما يجب من تلك العلوم وظهر مما سبق فاحتيج لدفع احتمال تسمية الغير به
لذلك الى ذكر وجه التخصيص وهو التمييز عن الغير بالاسم ايضا فتدبر **قوله** وما احتمل
تسمية الغير به جواب سؤال مقدر تقديره انه يجوز ان يكون تسمية الكلام
بالكلام باعتبار كونه من اول ما يجب من تلك العلوم وان يذكر وجه التخصيص
لدفع احتمال الغير به بغير هذا الوجه وحاصل الجواب ان هذا الاحتمال قائم فى
غيره من الوجوه المذكورة ايضا مع انه لم يذكر وجه التخصيص فى غيره فعلم
ان ذكر وجه التخصيص ههنا ليس لدفع هذا الاحتمال بل لمجرد اعتبار التقييد
بالاول يرد عليه انه يجوز ان يقصد الاكتفاء به عن الذكر فى غيره وان كان فى
الوسط لان خير الامور اوسطها **قوله** اى ما يفيد معرفة الاعتقاد هذا التفسير
مبنى على العطف على معرفة الاحكام وكذا الكلام فى صورة العطف على
الموصول فهو محمول على الاكتفاء ولا شك ان التسمية بالكلام انسب بالمسائل
ويؤيده ما قيل ان الكلام لنفى الفوائد وانما جعل الكلام على المفواد دليلا **قوله**

قوله والتسمية بالكلام جواب سؤال مقدر تقديره انه لم وسط وجه
التسمية بالكلام بين الكلامين مع ان المناسب ان يذكره بعد ذكرهما و
حاصل الجواب ان التسمية بالكلام لما وقعت من المتقدمين وتبعهم فى
ذلك المتاخرون ناسب ذكره عقيب ذكر كلام المتقدمين كذا نقل عنه وقوله
لما فى لما وقعت اما شرطية او مركبة من اللام الجارة والما المصدرية
فالتقديم للاختصاص والمراد من ذكر كلامهم ذكره على الاجمال **قوله** اى الواسطة
بين الكفر والايمان اى الواسطة بين نفس الكفر ونفس الايمان مع قطع النظر
عن كون الكفر مظهرا او مضمرا ومع قطع النظر عن كون الايمان كاملا
وغير كامل ويدل عليه ادلتهم الدليل الاول عندهم ان الامة بعد اتفاقهم على
ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى انه مؤمن او كافر او منافق فاخذنا
بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر
ولا منافق والدليل الثانى عندهم انه ليس بمؤمن لدلالة النصوص
القاطعة عليه ومن جملتها قول النبى عليه السلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن
ولا كافر لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام
المرتدين ويدفنونه فى مقابر المسلمين فلا يتوهم ان يكون مرادهم
نفى الكفر المظهر او نفى الايمان الكامل حتى يثبت عندهم عدم المنزلة بين
المنزلتين وعدم الاعتزال عن مذهب الحسن البصرى او عن مذهب جمهور
اهل السنة والجماعة وايضا يدل على ان مرادهم نفى نفس الايمان لا كماله
قولهم بان مرتكب الكبيرة ان مات بلا توبة فهو مخلد فى النار وبان الاعمال
جزء من حقيقة اصل الايمان **قوله** لا بين الجنة والنار هذا رد على من
زعم ان مرادهم بالمنزلة بين المنزلتين هى الواسطة بين الجنة والنار
التى تكون محلا لمرتكب الكبيرة عندهم وانت خبير بان كلامهم يدل دلالة
ظاهرة على بطلان هذا الزعم **قوله** فان الفاسق مخلد فى النار عندهم اثبتوا
هذا المطلب بوجهين احدهما ان صاحب الكبيرة بلا توبة يستحق العذاب
وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة

خالصة دائمة وثانيهما النصوص الدالة على خلوده فى النار ومن جملتها
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والاجوبة
عن الكل مذكورة فى محالها ولما ثبت عندهم ان الفاسق الغير التائب كالكافر
مخلد فى النار ظهر منه انه ليس له عندهم محلان احدهما محل الاستقرار فى
الجنة وثانيهما محل الخلود بعد النقل عن المحل الاول وهذا القدر كاف فى هذا
المقام فلا يرد ما قيل من ان كون الفاسق مخلدا فى النار عندهم لا
ينافى ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار ويكون لها اهل غير الفاسق
او كان اهلها هو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله
تعالى عليه بما يقتضيه الحكمة ثم يدخل جهنم ثم يخلد فى النار انتهى قوله وقال
بعض السلف الظاهر انه عطف على الدليل الاول ودليل آخر لقوله لا
بين الجنة والنار فحاصله ان مرادهم لو كان ذلك لما قال له الحسن البصرى
قد اعتزل عنها لانه لا ينكر مذهب السلف كذا قيل وفيه نظر لان مذهب
الحسن البصرى ان صاحب الكبيرة كافر غير مجاهر على ما يدل عليه كلامهم
فيكون مخلدا فى النار على هذا التقدير فلا يكون الاعراف محلا له عنده فيثبت
الاعتزال ايضا نعم لو كان المقصود مجرد نفى الواسطة بين الجنة والنار
مع قطع النظر عن اهلها بان مرادهم باثبات المنزلة بين المنزلتين لو كان
اثبات الاعراف مع قطع النظر عن اهلها لما قال له الحسن البصرى قد اعتزل
عنا فانه لا ينكر نفس الاعراف لكان له وجه ولكنه خروج عن المقام فى
الحقيقة فتدبر واقول يمكن ان يجعل دليلا له لكن ليس بذلك الطريق بل
بان يقال ان المنزلة التى اثبتها المعتزلة لمرتكب الكبيرة ليست بمنزلة
ثابتة بين الجنة والنار لان المنزلة الثابتة بينهما هى الاعراف التى
اهلها من استوى حسناته مع سيئاته كما قال بها بعض السلف و
المنزلة التى اثبتها المعتزلة لمرتكب الكبيرة ليست بهذه الاعراف فالمنزلة
التى اثبتها المعتزلة لمرتكب الكبيرة ليست بمنزلة ثابتة بين الجنة والنار
ويمكن ان يجعل بيان منشا غلط ذلك الزاعم او جوابا للسؤال المقدر

المقدر المتولد عما قبله وتقريره غير خفى على اهل الكلام قال المحقق الـ
البيضاوى فى تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال ما حاصله وعلى
الاعراف طائفة من المؤمنين قصروا فى العمل فيحبسون بين الجنة
والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما يشاء قوله قيل اهلها اطفال
المشركين اختلف المسلمون فى اطفال المشركين فمنهم من سكت
ومنهم من قال من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير بلوغه ففى الجنة
ومن علم الله منه الكفر على تقدير بلوغه ففى النار ومنهم من قال انهم
مع آبائهم وامهاتهم فى النار ومنهم من قال انهم فى الجنة ومنهم
من قال انهم فى الاعراف فتكون الاعراف دار الخلد كذا قيل قوله
وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل اى زمان تفقد الرسول و
عدم وصول دعوته اليهم هم معذورون لعدم اطلاعهم على المامور به
والمنهى عنه وقال المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل
كاف فى معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا كذا قيل فيه تامل فتامل قوله سيجيء ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن بل منافق عنده قال فى شرح
المواقف ما حاصله ان الحسن البصرى ذهب الى ان مرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر بل هو منافق واحتج بوجهين الاول نقلى وهو قوله
عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا
ائتمن خان الثانى عقلى وهو ان من اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجحر حية
لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك اولا ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن
اعتقاد فكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة والجواب عن الاول بوجوه الاول
انه متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه
لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا الثانى معناه ان هذه الخصال
الثلث اذا صارت معا ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها
ملكة فلا الثالث ان العلامة الدالة على شئ قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز

تخلف المدلول عنها وعن الثاني ان مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف
عقاب الذنب لانها آجلة وغير محققة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا
انتهى ومن هذا التفصيل يعلم ان توجيه قول الحسن بانه ليس بمؤمن
بان يقال مراده نفي الكمال لا نفي نفس الايمان فلا منزلة بين المنزلتين
عنده بل بين الكفر وبين احد نوعي الايمان وهي الايمان الناقص فلا وجه
لما قاله المحشي الفاضل بعيد لا باعده الدليلان المذكوران الا بعد الصرف
وكمال التكلف فيه فتدبر **قوله** فلا منزلة بين المنزلتين عنده بل بين الايمان
وبين احد نوعي الكفر وهي الكفر الغير الجهري وهذا ليس باثبات المنزلة
بين المنزلتين اي نفس الايمان والكفر **قوله** لا يقال لا واسطة اصل الايراد
ابطال القول بعدم الثبوت والعقاب في الجنة والنار بانه ينافي كون الجنة
دار الثواب والنار دار العقاب وكل منهما امر محقق في الواقع والمنافي
للامر المحقق في الواقع باطل فهذا القول باطل وجه المنافاة ان معنى كون
الجنة دار الثواب كونها موضوعة للثواب لان اضافة الدار الى الثواب
تفيد الاختصاص وهذا المعنى يقتضي كون كل من دخلها مثابا وقس عليه
كون النار دار العقاب ولما كان هذا الايراد موقوفا على مقدمة وهي لا واسطة
بين الجنة والنار عندهم فاوردها اولا ثم فرع عليه قوله عدم الثواب والعقاب
ولا يخفى عليك ان كلام المحشي الفاضل يقتضي هذا التقرير ويمكن تقرير اصل الايراد
بوجه آخر وهو بان يقال ان اردتم بقولكم انه لا يثاب ولا يعاقب انه لا
يدخل الجنة ولا النار بل يقع في موضع آخر ليس بمحل الثواب والعقاب فهو
باطل اذ لا واسطة عندهم بين الجنة والنار وان اردتم به انه يدخل احدهما
من غير ثواب وعقاب فهو باطل ايضا لانه ينافي كونهما داري ثواب
وعقاب ولا يبعد ان يقرر بان يقال ان اردتم به كالاثة لا الجنة فهو باطل
عندنا وعندكم وان اردتم به انه يقع في موضع لا ثواب ولا عقاب فيه
وهو غير الجنة والنار فهو باطل عندكم ايضا اذ لا واسطة عندكم بين الجنة
والنار وان اردتم به انه يدخل النار ولا يثاب ولا يعاقب فيها فهو باطل

فهو باطل عندكم ايضا بوجهين وان اردتم به انه يدخل الجنة ولا يثاب
ولا يعاقب فيها فهو ينافي كون الجنة دار الثواب وحاصل الجواب
الاول منع المنافاة لسند ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب كونهما
محل ثواب وعقاب مطلقا سواء كان بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب
اولا ولا يلزم منه كون كل من دخلها مثابا او معاقبا حتى ينافي الدخول
من غير ثواب وعقاب **قوله** ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما
داري ثواب وعقاب كل من دخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة
الى الثواب والعقاب وهم مكلفون عندهم كيف وقد نص المعتزلة
بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة فلا ثواب لان الثواب عندهم لا يترتب
عندهم الا على الكفر والمعصية وانما يتصور ان الا في البالغ العاقل فاطفال
الموحدين كاطفال المشركين عندهم يدخلون الجنة غير مثابين لان
الاطفال مطلقا لم يكونوا من اهل الثواب ولا من اهل العقاب عندهم
لانهم غير مكلفين فحاصل هذا الجواب ايضا منع المنافاة لكنه بعد التسليم
والتخصيص باهل الثواب والعقاب فتأمل **قوله** فالمراد بقوله دفع لما
يرد عليه من ان قوله يا رب لم امتني اه يدل على انه لا يدخل الجنة وهو خلاف
مذهبهم كما يدل عليه السباق وهو قوله ان الاول يثاب بالجنة فالظاهر ان
الباء في فيها وفي النار بمعنى في والا لم يستقم قوله لا يعاقب ولا يثاب **قوله**
ولذا فرع اي ولاجل ان المراد دخولها مثابا بها ومستحقا لها فرع الدخول
على الايمان والطاعة في قوله فاؤمن بك واطيعك ونسب الدخول الى نفس
المتكلم ولم يقل فادخلتني الجنة لان الايمان والطاعة يوجبان الدخول مع
الثواب فيها عندهم **قوله** وقس عليه قوله فدخلت النار يعني ان المراد دخولها
معاقبا ومستحقا لها كما يدل عليه السباق وهو قوله والثاني يعاقب بالنار
ولذا فرع على المعصية في قوله لعصيت ونسب الدخول الى نفسه ولا يخفى
عليك ان مفهوم المخالف ههنا غير مضر فالتقييد ههنا لمجرد بيان الواقع
على زعمهم **قوله** ذهب معتزلة بصره تحقيق للمقام بتفصيل المذاهب

والاشارة الى ما يرد عليهم ويحتمل ان يكون الغرض ايضا دفع ما قاله
المحشي صلح الدين حيث قال اقول لو قال الجبائي في جواب الثالث ان
الايجاد والابقاء للبس مما يجب على الله تعالى بل الواجب اللطف لم يرد
عليه الالزام انتهى اقول هذا فاسد لانه ذكر في شرح المواقف ما حاصله
ان المعتزلة اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروا
بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة
الانبياء عليهم السلام الثاني الثواب على الطاعة الثالث العقاب على
المعصية الرابع الاصلح للعبد فجعله مقابلا للطف والاجوبة عن الكل
مذكورة فيه ويحتمل ان يكون المقصود دفع ما قيل من انه يكفي الاشعري
ان يقال فالمناسب بحال الكافر الفقير ان لا يخلق او يموت صغيرا او يسلب
عنه العقل ولم يتعرض لما قاله وحاصل الدفع ان الاشعري قصد ابطال
مذهبه وتعرض لما قاله ولنا انا نقول لا يجب عليه تعالى شيء لان الواجب اما
عبارة عما يكون تاركه مستحقا للذم كما قاله البعض المعتزلة او عبارة عما يكون
تركه مخلا بالحكمة كما قاله بعض اخر او عبارة عما قدر به الله تعالى على نفسه ان يفعله
وان كان تركه جائزا كما قاله طائفة اخرى من المتصوفين والمتكلمين والكل
باطل اما الاول فلانه تعالى هو الملك المطلق الذي يتصرف في ملكه كيف
يشاء لا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود عليه في
كل فعل من افعاله واما الثاني فلانه حكيم مطلق نعلم اجمالا ان في كل فعل
من افعاله حكما ومصالح لا يحيطها علمنا واما الثالث فان قيل بامتناع صدور
خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما ذكر في تعريفه من جواز الترك والافات معنى
الواجب بل يكون محصله ان الله تعالى لا يتركه على طريق جري العادة ويكون
مجرد اصطلاح غير لايق كذا حققه المحقق الدواني قوله فقالوا تركه بخل
وسفه يجب تنزيه الله عنه قيل لانه ان علم الله بما هو انفع للعبد في دينه
فتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل
عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل انتهى اقول سيذكر

سيذكر الشارح المحقق غاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون
بخلا وسفها فلعل المحشي الفاضل قصد المطابقة به على ان السفاهة
من لوازم الجهل فيجوز ان يراد الملزوم وكون الواو الواصلة بمعنى او
الفاصلة كثير في كلامهم على ان دليل الفريقين فيجوز ان يكون عطف
السفه على البخل من قبيل عطف اللوازم لمجرد ترك الاصلح على الاخر
وان لا يكون التعليل الذي ذكره هذا المعترض ونسبه المحشي الفاضل من
كلامه بل من كلام الغير قوله ولزم ما لزمه من ترك الواجب فيمن مات
عاصيا وكونه مبهوتا وملزما ويحتمل ان يراد بما الموصولة المفاسد الكثيرة
العظيمة التي سيذكرها الشارح المحقق ولا يخفى عليك ان الظاهر المستفاد من
كلام الاشعري والجبائي ان يكون الانفع بالنسبة الى شخص شخص لا بالنسبة
الى نظام العالم كله من حيث هو كله كما هو مذهب الفلاسفة والا لا يرد سؤال
الاشعري على ابي علي الجبائي وعلى تقدير ايراده يقول ابو علي الجبائي يقول
الرب ان هذا اصلح بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكن اصلح لك فلا يلزم
ترك الواجب فيمن مات عاصيا ولا فيمن مات صغيرا وللقائل ان يقول انه
يجوز ان يكون مراد ابي علي الجبائي وجوب الاصلح بالنسبة الى شخص شخص اذا
لم يكن تركه موجبا لما هو فوقه بالنسبة الى شخص اخر واما اذا كان موجبا له
فلا يجب عليه تعالى اعطاء ذلك الاصلح بل تركه لتحصيل الاصلح الافضل منه
ولا قبح في ترجيح الافضل على الفاضل بل القبح في عكسه ويؤيده قصة الخضر
مع موسى عليهما السلام بل يؤده قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فيندفع
الزام الاشعري نعم يرد على ابي علي الجبائي ما سبق في بيان معنى الوجوب
عليه تعالى وما سيأتي في كلام الشارح المحقق من انه لو وجب عليه خلق الاصلح
لما كان له تعالى منة على العباد واستحقاق شكري في الهداية وافاضة انواع
الخيرات لكونها اداء للواجب الى اخر كلامه فتامل في هذا المقام قوله
وبعضهم لم يعتبر ذلك اي وبعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله بل

قالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب وان علم انه يكفر بعد كونه
مكلفا فلا يرد عليهم انه يلزم ترك الواجب فيمن مات عاصيا كما يرد
على ابي علي الجبائي بل يرد عليهم انه يلزم ترك الواجب فيمن مات صغيرا
ومن مات مجنونا فتذكر ما سبق ههنا لا يقال يرد عليهم ايضا انه يلزم
ترك الواجب فيمن مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي اصلا لانا نقول
ان تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال رسول فان العقل
عندهم كاف في معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها نعم يرد عليهم انه يلزم
ترك اللطف الواجب بالنسبة اليه فتدبر **قوله** لكن بمعنى الاوفق في الحكمة
والتدبير يعني سواء كان انفع للعبد في الدين والدنيا او لا يكون انفع له
فيهما **قوله** ولا يرد عليهم شيء مما ذكر وان يرد عليهم مفاسد مترتبة على اثبات
على اثبات الوجوب عليه تعالى الظاهر ان مرادهم بوجوب الاصلح انما هو
بالنسبة الى نظام العالم كله من حيث هو كله واشار اليه المحشي الفاضل
بقوله والتدبير ولا يضره كون مراد معتزلة بصرة بوجوب الاصلح وجوب
الاصلح بالنسبة الى شخص شخص بقرينة سؤال الاشعري وجواب ابي علي الجبائي
فلا يرد على المحشي الفاضل ما قيل من انه انما لا يرد عليهم شيء ان لو كان
مرادهم الانفع بالنظر الى نظام العالم كله من حيث هو كله واما اذا كان مرادهم
الانفع بالنظر الى الشخص كما حققه الدواني فيرد عليهم الكافر الفقير المبتلى
بالالام والاسقام انتهى لانا نقول ان في تحقيق الدواني نظر لان ابا علي
الجبائي من معتزلة بصرة فلا يكون سؤال الاشعري وجواب ابي علي الجبائي
عن البعض وسكوته في البعض الآخر دليلا على ان مراد معتزلة بغداد
الاصلح بالنظر الى شخص شخص اللهم الا ان يقال انه يجوز ان يكون الاختلاف
بين معتزلة بصرة وبين معتزلة بغداد في مجرد الظرف اي الدين فقط او
الدين والدنيا جميعا فيجوز ان يكون مراد الفريقين بوجوب الاصلح
وجوب الاصلح بالنظر الى شخص شخص لا بد لنفي ذلك من دليل فتامل

فتامل **قوله** وهم الاشاعرة قد يراد بالاشاعرة ما يعم اصحاب ابي
الحسن الاشعري واصحاب ابي منصور الماتريدي اذا ذكرت في مقابل
غير الماتريدية وايضا قد يطلق اهل السنة والجماعة ويراد ما يقابل للفرق
الاسلامية الغير الناجية التي اشار اليها النبي عليه السلام في قوله
ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل من
هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي قيل الاشاعرة اصلها اشعر
فنسب اليه فقيل اشعري ثم لما اريد جمعه حذفت ياء النسبة وابدل
عنها تاء التانيث فقيل اشاعرة وكذا مثل العمالقة والاكاسرة و
الاشاعثة انتهى **قوله** كمسئلة التكوين وغيرها كمسئلة ايمان
المقلد ونحوها **قوله** الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب وجه
الظهور انه لا قرينة ظاهرة تدل على التخصيص وان مقصود المص رحمه الله
بيان عقايد المسلمين فالانسب به انما هو التعميم لا التخصيص وانه غير
محتاج الى الاعتذار بخلاف صورة التخصيص وانما سيذكر من العقايد ظاهر
في العطف على حقايق الاشياء ثابتة ولا شك ان المراد بمجموع ما في الكتاب
مجموع ما يذكر بعد قوله قال اهل الحق فلا يلزم كون المقدم عليه لا كونه مقولا له
ولا يخفى عليك ان تعلق القول بالمقول ان لوحظ بعد عطف العقايد
الآتية على قوله حقايق الاشياء ثابتة فالمجموع بمعنى الكل المجموعي وهو المتبادر
من لفظ المجموع وان لوحظ قبل العطف فالمجموع بمعنى الكل الافرادي فيجري
يجري في هذه الصورة ما يجري في صورة التخصيص والاحتمال من السؤال
والجواب لان بعض الفرق الاسلامية متفق معنا في بعض العقايد الآتية
ثم المراد بهذا المجموع مجموع المسائل المذكورة في هذا الكتاب ويؤيده قوله
في هذه المسئلة وقوله في جميع المسائل وقول المص خلافا للسوفسطائية وقوله
والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل ليسا من المسائل
ولا من المقول اهل هما حالان منه على انه يجوز ان يكون الثاني من المقول
اذ لا قبح في ان يقال قال اهل الحق الالهام ليس من اسباب المعرفة

اى ذكر قوله عند اهل الحق

بصحة الشئ عند اهل الحق ووجه ذكره فى هذ المقول دون غيره الاشاعرة
الى ان كون الالهام من اسباب المعرفة بصحة الشئ قريب من كونه
مقول اهل الحق فاشتد الاحتياج الى الاهتمام فى الرد فصرحه ثانيا فيه
ولا يبعد ان يقال ان بيان مخالفة السوفسطائية ايضا من مقولات
اهل الحق **قوله** فالمراد باهل الحق اهل السنة لان القائلين بمجموع ما فى الكتاب
ليسوا الا اهل السنة والمراد باهل السنة ههنا الماتريدية لان كون التكوين
صفة ثبوتية ازلية بعض من هذ المجموع والاشاعرة غير قائلين به وتعميم
اهل السنة ههنا يحتاج الى التكلف فى المجموع كما لا يخفى **قوله** وان خص اى
المقول هذا انما يتم اذا لم يجعل قول المص والعلم بها متحقق ولا ما سيذكر
بعده من العقايد معطوفا على هذا القول وهو خلاف الظاهر مع ان
من السوفسطائية من انكر العلم بها فقط فقوله وهم ما عدا السوفسطائية
ليس على ما ينبغى اللهم الا ان يراد وان خص بقوله حقايق الاشياء ثابتة
والعلم بها متحقق على طريق حذف المعطوف **قوله** ويحتمل ان يراد اهل
الحق فى جميع المسائل اى ويحتمل على تقدير ان يخص المقول بهذا القول
ان يراد اهل الحق فى جميع المسائل الاعتقادية وما يذكر فى هذا الكتاب بعضها
ولا يبعد ان يراد بالمسائل المسائل المذكورة فى هذا الكتاب ولا يخفى عليك
ان اهل الحق فى جميع المسائل لا يمكن ان يحمل على ما يعم الاشاعرة والماتريدية
بناء على ان الاختلافات الكثيرة فيها واقعة بين الاشاعرة والماتريدية
فالمراد باهل السنة اما الماتريدية كما هو الظاهر او الاشاعرة وان اريد
المسائل المتفق عليها فيمكن الحمل على ما يعم كلا الفريقين **قوله** وتخصيصهم
بالذكر جواب عن سؤال مقدر وهو ان ما عدا السوفسطائية قائلون بان
حقايق الاشياء ثابتة فما وجه تخصيص اهل السنة بالذكر بملاحظة الحيثية
لان المطابقة من المفاعلة فمطابقة الواقع للحكم تستلزم مطابقة
الحكم للواقع وبالعكس فلو لم يقيد تعريف الحق بالحكم المطابق بالفتح للواقع
بقيد الحيثية ليصدق على الصدق مع انه ليس بحق بهذا المعنى وكذا

وكذا لو لم يقيد تعريف الصدق بالحكم المطابق بالكسر للواقع بقيد
الحيثية ليصدق على الحق بهذا المعنى مع انه ليس بصدق واما اذا قيد
بقيد الحيثية فيصير المعنى الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له فلا
يصدق على الصدق وكذا اذا قيد تعريف الصدق بقيد الحيثية فيصير
المعنى الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له فلا يصدق على الحق
وهذا الكلام مبنى على ان اعتبار المطابقة من جانب الواقع فى الصدق
لم يقل به احد ويفهم من هذا المقام ان الفرق بين الحق والصدق على
تقدير كسر البا فى مفهوم الحق انما هو بحسب الاستعمال لا بحسب المفهوم كما هو
ظاهر عبارة الشارح المحقق **قوله** لكن لا يلايمه اما عدم ملايمة الاول فلانه
فى الفرق بحسب الاستعمال فقط فلو فتح البا ليحصل الفرق بحسب المفهوم ايضا
مع ان الظاهر من العبارة الاتحاد فى المفهوم مع الفرق فى الاستعمال فقط
وانما قال لا يلايمه لامكان ان يقال انه اشارة الى الفرق بحسب الاستعمال
بعد الاشارة الى الفرق بحسب المفهوم بفتح البا لانه لم يقل به احد فى مفهوم
الصدق ولا يبعد ان يقال فى الوجه انه اشارة الى الفرق بحسب الاستعمال
ولا يلزم منها القول بالاتحاد فى المفهوم غاية ما فى الباب عدم بيان الفرق
بحسب المفهوم واما عدم ملايمة الثانى فلانه يكون اعادة للاول اذا فتح البا
من غير حاجة وانما قال لا يلايمه لامكان ان يقال انه تصريح لما اشار اليه بالفتح
لكمال الاحكام والاظهار ولا يخفى عليك ان عنوان كل من الاول والثانى ظاهر
فى خلاف هذه المذكورات واحتمال عدم الملايمة على الثانى او احتمال فتح البا
فى مفهوم الصدق ايضا مما لا يقبله الطبع المستقيم فتدبر اعلم ان تفسير الحق
بالحكم المطابق للواقع مطلقا مبنى على كونه صفة مشبهة وقد يستعمل
مصدرا فيكون معناه مطابقة الحكم للواقع او مطابقة الواقع للحكم
وقد يستعمل بمعنى الثابت فى الواقع سواء كان مفردا او غيره كما فى قول
المص الوزن حق والصراط حق ونحوهما وقد يستعمل على ان يكون اسما من
اسماء الله وصفة من صفات الله تعالى والمناسب فى قول المص قال

اى الحق ان يكون صفة مشبهة واشار اليه الشارح المحقق بتفسيره بالحكم
المطابق للواقع بل الانسب ان يراد به الاعتقاد المشتمل على ذلك الحكم واليه
اشار الشارح المحقق ايضا واطلاقه على الاعتقاد وغيره اما بطريق
المجاز او النقل وكلاهما محتملان في عبارة الشارح المحقق حيث قال
باعتبار اشتمالها على ذلك قوله يشير الى ان الصدق الظاهر من
عبارة الشارح المحقق ان يطلق على غير القول مطلقا سواء كان اعتقادا
او دينا او مذهبا لان الحصر المستفاد من قوله خاصة انما هو حصر الشيوع
في القول فاصل الاطلاق يعم الكل فالمقصود من قوله قال في حواشي المطالع
آه تاييد في الجملة ويحتمل ان يكون المقصود منه نقض العموم المستفاد من
ظاهر عبارة الشارح المحقق قوله اذ المنظور اولا اه نقل عنه هذا
التعليل لكلام مطوى وهو قولنا انما سمي بالحق ما كان المطابقة معتبرة
فيه من جانب الواقع انتهى انما لم يعتبر كونه تعليلا لقوله تعتبر لان الغرض
بيان وجه التسمية ويدل عليه ما سياتي من المفصل عليه ولا يخفى عليك ان
عطف قوله واما المنظور على قوله اذ المنظور يقتضي حذف المعطوف فيما
نقل عنه والا يلزم ان يكون ايضا تعليلا لما كان المعطوف عليه تعليلا له
وهو ظاهر البطلان ويمكن جعل الواو ههنا للاستيناف يعني ان الحق في
اللغة بمعنى الثابت من حق بمعنى ثبت فاذا كان المنظور اولا في
هذا الاعتبار اي في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع لا الحكم
وكان الواقع بالنظر الى اللغة موصوفا بكونه حقا اي ثابتا ومتحققا ناسب
ان يسمى الحكم الذي يطابقه الواقع بالحق دون الصدق وانما كان الواقع
لا الحكم منظورا اولا في هذا الاعتبار لان الفاعل فيه صريحا واولا انما هو
الواقع واما الحكم فهو مفعول في الظاهر اولا وفاعل في المعنى الضمني ثانيا
لان مقتضى باب المفاعلة غالبا النسبة بالفاعلية والمفعولية من
الجانبين والفاعل ملحوظ قبل المفعول لكونه عمدة في الكلام بخلاف
المفعول لكونه فضلة فيه ولا يضره تقدم المفعول على الفاعل في الذكر

في الذكر في بعض المواد فلو قيل للحكم طابق الواقع فالمنظور اولا هو الفاعل
ايضا فتدبر وههنا بحث من وجوه اما اولا فلان المنظور اولا في الحق
بمعنى الحكم الذي يطابقه الواقع انما هو الحكم كما ان المنظور اولا في الحق
بمعنى الحكم الذي يطابقه الواقع هو الحكم وان كان المنظور اولا في الحق
بمعنى مطابقة الواقع للحكم هو الواقع على ان هذا المعنى نفسه لا يصح ان
يجعل تفسيرا للحكم بناء على ان هذا المعنى كنفس المطابقة صفة للواقع
لا الحكم وصفة الحكم انما هو لازم هذا المعنى وهو كون الحكم يطابقه الواقع
والمنظور اولا في هذا اللازم انما هو الحكم اللهم الا ان يبنى الكلام على مذهب
الشارح المحقق فتدبر واما ثانيا فلان الواقع هو النسبة فثبوتها في
الخارج ممنوع كيف والحال ان النسبة من الامور الاعتبارية لا الموجودة
في الخارج اللهم ان يراد بثبوتها ثبوتها في نفسها مع قطع النظر عن
اعتبار المخبر واما ثالثا فلانه ان اريد بالانباء المعنى المصدري فلا نسلم
انه صفة الحكم وان اريد به المعنى المبني للمفعول فان اريد به الكون مخبرا
عنه فهو صفة المسند اليه لا الحكم وان اريد به الكون مخبرا به فهو صفة
المسند لا الحكم ايضا وان اريد به الكون مخبرا فيها فهو صفة الحكم و
لكنه ليس معنى الصدق في اللغة اللهم الا ان يقال ان الانباء عن
الشيء على ما هو عليه في النسبة صفة النسبة على رأي الشارح المحقق وان
كان نفس الانباء صفة المخبر والحكم ههنا بمعنى النسبة التامة الخبرية او يجعل
الحكم ههنا بمعنى اداء الواقع من طرفي النسبة وصدقه الانباء عن
الشيء بالشيء على ما هو عليه في نفس الامر قوله وهذا اولى مما قيل قائله
السيد السند ذكره في حاشية شرح المطالع وجه الاولوية اشتمال
السابق على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ما قاله السيد السند قوله
فان مفهوم اه نقل عنه ههنا نظر اورد على من قال فيه مسامحة لان المطابقة
صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا يكون هو هو انتهى وفيه تامل يعرف
وجهه بما نقله عن بعض الافاضل قوله كذا قال الشارح في نظائره

قال في المطول ما حاصله انهم عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية بانها
فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع
واعترض بان الدلالة صفة اللفظ والفهم ان كان بمعنى المصدر
من المبني للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة السامع وان كان من
المبني للمفعول اعني المفهومية فهو صفة المعنى واياما كان فلا يصح حمله
على الدلالة وتفسيرها به فالاولى ان يقال الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم
منه المعنى عند الاطلاق للعلم بوضعه وجوابه انا لا نسلم انه ليس صفة
للفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ
هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة
مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ
او انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بالرابطة مثل ان يقال
اللفظ منفهم منه المعنى الا يرى الى صحة قولك اللفظ متصف بانفهام
المعنى منه كما انه متصف بالدلالة انتهى الحاصل **قوله** ولبعض الافاضل
اراد به السيد الشريف حيث اعترض على الشارح المحقق في حاشية المطول
بان فهم المعنى من اللفظ ليس صفة اللفظ في الحقيقة كما ان نفس الفهم ليس صفة
له غاية ما في الباب انه يستلزم ما يصلح ان يكون صفة للفظ وهو كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى ولا شك ان هذا المعنى ليس عين المعنى الاول وهو فهم
المعنى من اللفظ فتدبر **قوله** لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية
مطلقا سواء كان الفاعل مختارا او موجبا لان الفاعل مطلقا ما به
الشيء هو هو يمكن الجواب عنه بغير ما ذكره المحشي الفاضل وهو تخصيص ما بالذاتي
لذلك الشيء ولقائل ان يقول ان اريد بالسبب المستفاد من قوله بسبب
التام فلا نقض بالفاعل لانه ليس بتام وان اريد السبب في الجملة فلا وجه
لتخصيص السؤال بالفاعل لانه ينتقض بناء على هذا الزعم بسائر
العلل فان قلت المراد هو الفاعل البسيط التام او الفاعل المستجمع لجميع
شرائط التاثير قلنا بقي السؤال بالعلة التامة فلا وجه للتخصيص بهذا

بهذا الفاعل ايضا وبما ذكرنا يندفع السؤال بالفصول مطلقا لان الناطق
مثلا ليس ما به وحده الانسان هو الانسان ويمكن الجواب عن النقض
بالفصول بوجه آخر وهو ان الناطق مثلا ليس سببا لكون الانسان
انسانا بل لكون الحيوان انسانا ولا يخفى عليك ان الشيء لا يكون سببا لنفسه
لان السبب يغاير المسبب واللازم توقف الشيء على نفسه فيلزم تقدم
الشيء على نفسه فالمراد سببية الانسانية للانسانية مثلا الاستغناء عن
السبب فبملاحظة هذا المعنى واعتباره في هذا التعريف يندفع النقض بالفاعل
ايضا اعلم ان هذا التعريف يشمل الحقيقة الكلية والجزئية بخلاف الماهية
بمعنى ما يقال في جواب ما هو فانها مختصة بالحقيقة الكلية الجنسية والنوعية
قوله اذ الماهية ليست بجعل جاعل اعلم ان جمهور الفلاسفة والمعتزلة
ذهبوا الى ان الماهيات الممكنة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة
غير مجعولة لان الانسانية مثلا لو كانت مجعولة لم يكن الانسانية انسانية
عند انتفاء جعل الجاعل لان اثر الجعل يرتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشيء
عن نفسه وهو محال بالبداهة والجواب عنه ان هذه سالبة خارجية لا موجبة
معدولة وتصدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج فاللازم غير
محال والمحال غير لازم وذهب جمهور المتكلمين الى ان الماهيات الممكنة
مطلقا مجعولة اذ لو لم تكن ماهية مجعولة اصلا ارتفع المجعولية بالكلية
فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر لان ما فرض كونه مجعولا اما الوجود او
الاتصاف بالوجود وكل منهما ماهية في نفسه والمقدر المفروض ان
كل ماهية ممكنة مطلقا غير مجعولة والجواب عنه ان المجعول هو الوجود
الخاص اي الهوية لا ماهية الوجود ولا ماهية الاتصاف بالوجود فلا يلزم
من ارتفاع المجعولية عن الماهيات كلها ارتفاع المجعولية بالكلية
حتى يلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذهب طائفة اخرى الى ان
الماهيات المركبة دون البسيطة مجعولة لان شرط المجعولية هو
الامكان لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج الى المؤثر

فرع الامكان والامكان غير عارض للبسيط لانه كيفية عارضة للنسبة
وهي لا تتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه وقد اعترض عليه
بانه لو صح لزم ان لا يكون المركبات مجعولة كالبسائط لانه اذا لم
تكن البسائط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا
مجموع البسائط لا يقال المجعول انضمام بسائط المركب بعضها الى
بعض او وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرتم ارتفاع المجعولية
بالكلية حتى ينافي لمذهبنا لان ذلك مطلقا له ماهية اي اما بسيطة
فلا تكون مجعولة عندكم او مركبة فيعود الكلام فيه على ان البسيط له
ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض له بالنسبة الى وجوده لان الامكان
يقتضي شيئين لا جزئين فلا استحالة في عروضه للبسيط ايضا فتدبر
كذا ذكر في شرح المواقف وبهذا التفصيل يظهر لك ما في جواب المحشي
الفاضل من عدم التمامية على جميع المذاهب وبنائه على مذهب غير
المتكلمين اللهم الا ان يبنى الجواب على ان الانزاع بينهم في الحقيقة لان
الماهية في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل الجاعل لانها لا تغاير نفسها
حتى يتوسط بينهما جعل الجاعل والجعل انما يتعلق باتصافها بالوجود بمعنى
انه جعلها متصفة بالوجود كما ان الصباغ جعل الثوب متصفا بالصبغ في
الخارج لا جعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا ولا اتصافه بالصبغ موجودا ثابتا
في الخارج فمراد من قال انها غير مجعولة ان الجعل لا يتعلق بنفس الماهية
ومراد من قال انها مجعولة ان الجعل يتعلق بها باعتبار الوجود بمعنى
ان الجاعل جعلها متصفة بالوجود ومراد من فرق ان المجعولية بمعنى
الاحتياج الى الغير الذي ليس بموجد بل هو مقوم فتدبر في هذا المقام
قوله فيرد الاشكال لان الفاعل هو الموجد وانما الايجاد هو الوجود فيصدق
عليه انه ما به الموجود هو الموجود **قوله** قلت بعد التسليم يعني انا لا نسلم
ان الشيء ههنا بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون ههنا بمعناه اللغوي وهو
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى اعم من الموجود والمعدوم مطلقا

مطلقا واطلاق الشيء على هذا المعنى لا ينكره المتكلمون ولو كان اطلاقا
مجازيا وهم يحملون الشيء على هذا المعنى في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون ولما كان هذا الاطلاق اطلاقا مجازيا وكان
مما يحترز عنه في التعريف اذا لم يكن له قرينة واضحة اولما كان التعريف
تعريف الحقيقة وكان الظاهر ان يختص الحقيقة بالموجود بادر الى
التسليم واجاب عنه بما ترى واجاب عنه بما ترى ولكن يرد عليه ان
اريد الموجود بالفعل فيلزم ايجاد الموجود بالفعل وهو تحصيل الحاصل و
هذا محال وان اريد الموجود بالقوة فهو خلاف التسليم اللهم الا ان يراد
بالموجود الموجود بالفعل ويقال ان الفاعل ما به الموجود موجود اي
مخرج من العدم الى الوجود قبل ان يكون موجودا اعلم ان الشيء عند
الاشاعرة هو الموجود فقط فكل شيء موجود وكل موجود شيء فهما متساويان
او مترادفان وهو الظاهر وقيل يؤيد الاول صحة قولنا وجود الممكن
من الفاعل دون قولنا شيئية الممكن من الفاعل وعند الجاحظ ومعتزلة
بصرة هو المعلوم ويلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل وعند الناشي ابو
العباس هو القديم وللحادث مجاز وعند الجهمية هو الحادث وعند هشام
ابن الحكيم هو الجسم ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاقه بطريق
الحقيقة على المعدوم فيبطل به قول الجاحظ ونحو والله على كل شيء قدير ينفي
اختصاصه بالقديم فيبطل به قول الناشي ابي العباس ونحو ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام ابن
الحكيم وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لان
الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية كذا ذكر في شرح
المواقف فتدبر **قوله** والفاعل انما هو الاول لا الثاني والتعريف
محمول على الثاني لان الضمير عين فلا ينتقض التعريف طردا بالفاعل
قوله وبه يظهر اي وبهذا الجواب يظهر ان الضميرين اي هو هو للشيء
فيه بحث لان الاتحاد الخارجي والتغاير الذهني لابد منهما بين المبتدأ والخبر

فاذا رجع كل منهما الى ذلك الشئ يلزم الاتحاد ذهنا وخارجا بخلاف
صورة رجوع احدهما الى الموصول اللهم الا ان يقال ان الاول راجع
الى مطلق الشئ والثانى الى الشئ الذى رجع اليه الضمير الاول **قوله**
قد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال اى وقد يجعل الثانى لما
لما الموصولة فلا يتوهم النقض طردا بالفعل لان الفاعل غير المفعول فلا
فلا يصدق عليه انه الامر الذى به الشئ هو ذلك الامر ويؤيد هذا التفسير قوله
اذ الضاحك لا به الانسان ضاحك لانه مبنى على ان الضمير الثانى
للموصول وجعل الضمير الاول للموصول والثانى ان يدفع الاشكال بالفاعل
لكنه ركيك بحسب المعنى فاطلاق كلامه لمجرد الاشارة الى انه يندفع على كلا
التقديرين مع قطع النظر عن ركاكة المعنى فى هذا الجعل الذى ذكرناه و
الحمل على الموصول دون الموصوف انما هو لزيادة المناسبة بالنظر الى التعريف
لان اجزاء التعريف لا بد ان تكون معلومة **قوله** لكن ينتقض فى ظاهر
بالعرض انما قال ظاهر التعريف لان باطنه لا ينتقض به اذ يمكن تخصيص الموصول
بالذاتى لذلك الشئ او حمل التعريف على معنى الامر الذى به الشئ هو نفس
ذلك الامر والانسان ليس نفس الضاحك بل يصدق كل منهما على ما يصدق
عليه الآخر بل نقول الظاهر من عبارة هو هو ليس الا هذا المعنى وان كان
المتبادر والاصطلاح خلاف هذا المعنى فى سائر العبارات التى فيها
قوله حمل الشئ على الشئ فلا وجه لقوله وحمل هو هو اه فلا يصح ان يكون
جوابا عن هذا وقد عرفت ان المقصود من هذا التعريف سلب السببية فان كون
الانسان انسانا ليس بسبب امر بل بحسب نفسه فلا ينتقض التعريف
بالعرض مطلقا سواء كان لازما كالضاحك بالفعل وسواء كان مختصا
بحقيقة واحدة كالكاتب بالنسبة الى الانسان او لم يختص بها كالعرض
العام مثل المتنفس بالنسبة اليه لان كون الانسان ضاحكا مثلا
محتاجا الى سبب وهو التعجب وههنا بحث وهو ان ظاهر التعريف على هذا
التقدير ينتقض ايضا باجزاء الماهية فان الناطق مثلا يصدق عليه انه

عليه انه الامر الذى به الانسان ناطق فلا وجه لتخصيص النقض بالعرض اللهم الا
ان يقدر مثلا او يعتبر حذف المعطوف او العموم المجازى فى العرض فتدبر
فى الجواب عن السؤال باجزاء الماهية مع ظهور الوجه الصحيح وهو ارجاع
الضميرين الى الشئ **قوله** ولو قيل فى التعريف اه لا يخفى عليك ان
ظاهر هذا التعريف ينتقض بالفاعل ايضا لو رجع الضمير الى الشئ فيندفع بما سبق
ايضا من الفرق وانت تعلم ان الدلالة على المعنى الذى يندفع به النقض
بالفاعل ظاهرة فى صورة تكرير الضمير وبالعرض ايضا لو رجع الى الموصول
ويدفع بمثل ما سبق **قوله** اى بالكنه اشار به الى ان المراد بتصور الانسان
ههنا هو تصوره بكنهه فقط لا تصوره مطلقا ولا تصوره بالوجه والا
يلزم عدم الفرق بين الذاتى والعرضى ودخول الذاتى فيه وهو باطل فلو
قال بعده اذ تصوره مطلقا او بالوجه يمكن بدون الذاتى ايضا اى
كالعرض لكان اولى من وجهين ولا يخفى عليك ان هذا الكلام مبنى على ان
التصور بالوجه تصور لذى الوجه دون الوجه مع ان التحقيق عند
المحققين ان التصور بالوجه تصور الوجه فى الحقيقة لا تصور ذى
الوجه الوجه قال ابو الفتح فى حاشيته على شرح التهذيب هذا مبنى على ما
هو المشهور من ان العلم بالشئ اعم من ان يكون بذاته او بامر صادق
عليه واما على ما هو المختار عند بعض المحققين كالمحشى الفاضل وغيره
من ان العلم بالشئ بوجه غير كنهه فهو ليس علما بذلك الشئ حقيقة
بل بذلك الوجه فالصورة العلمية لا بد ان تكون عين ماهية المعلوم لا
غير والعلم بالشئ حقيقة منحصر فى العلم به بالكنه انتهى اللهم الا ان
يقال ههنا علمان احدهما العلم بالكنه وهو يتعلق بالوجه وثانيهما العلم
بغير الكنه وهو يتعلق بذى الوجه فتدبر قيل قال الفاضل المحشى لا
يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما سواها فينبغى
ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها
مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها

اقول مقصود الشارح من قوله بخلاف اه بيان مغايرة الماهية
بعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض
لنفسها كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض
والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف
الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية الناتة انتهى اقول لا يخفى عليك
ان قول الشارح المحقق كالحيوان الناطق للانسان يشير الى ان اجزاء الماهية
خارجة عن تعريفها كما ان قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب يشير
الى ان العوارض ايضا خارجة عنه فلا وجه لما قاله الفاضل المحشي ولا
يخفى عليك ان الامر لو كان كما فهمه المجيب ليقول الشارح بخلاف مثل المفهوم
والكلي دفعا لذلك التوهم اذ لا يظهر دفعه بما قاله الشارح المحقق كما لا يخفى

قوله فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اي اذا كان تعريف
العرض ما يمكن تصوره الشيء بالكنه بدونه وتعريف الذاتي ما لا يمكن تصور
الشيء بالكنه بدونه يرد على كل من التعريفين النقض بهذه اللوازم لكن
نقض تعريف العرضي بطريق الجمع ونقض تعريف الذاتي بطريق المنع
واذا اريد القصر على نقض تعريف الذاتي كما هو المتبادر من ضمير الواحد
في عليه فيرد عليه انه لا حاجة الى ان يقال يستفاد اه اذ يكفي نقض تعريف
العرضي بل هو ارجح منه لعدم الاحتياج فيه الى دعوى الاستفادة ويمكن
ان يكون الضمير في عليه للشارح المحقق بالنظر الى كل من التعريفين اللهم الا
ان يقصد الاظهار ما خفي وترك ما ظهر فيناسب التعريج على تعريف الذاتي
فقط واللوازم البين بالمعنى الاخص ما يلزم من تصور ملزومه تصوره
اي لا يمكن انفكاكه عن تصور الملزوم فهو على قسمين محمول كالزوج للاربعة
ومباين كالبصر للعمى فان ابقي الموصول في تعريف الذاتي وفي تعريف
العرضي على العموم فيرد النقض بمطلق اللازم البين بالمعنى الاخص
وان خص بالمحمول لا يرد النقض الا باللازم المحمول واحترز بقيد البينة عن
اللوازم الغير البينة وبقيد بالمعنى الاخص عن اللوازم البينة بالمعنى

بالمعنى الاعم اذ يمكن تصور الشيء بدونهما فلا ينتقض شيء من التعريفين
بشيء منهما قال بعض الافاضل ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدونه
ان تصوره اما نفس تصور الشيء او جزء تصور الشيء فلا يرد عليه اللوازم
البينة بالمعنى الاخص انتهى فيه نظر لان هذا المعنى لا دلالة عليه
في التعريف اصلا نعم ان الذاتي كذلك في الخارج ولكنه ليس بمصحح للتعريف
والا لما لزم عدم ورود النقض على تعريف اصلا واجاب بعض المحققين
بان معنى عدم امكان تصور الشيء بدونه الذاتي ان تصوره موقوف عليه
ويحتاج اليه لا انه لا يمكن انفكاكه عنه فلا يرد اللوازم المذكورة ولكن يرد
عليه احد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى الاعدام
كما يرد على ما في الحاشية ايضا اقول لا شك ان بين المتضايفين تلازما
متعاكسا ذهنا وخارجا والملكات كالعلم والبصر بالنسبة الى الجهل والعمى
من اللوازم البينة بالمعنى الاخص كالمتضايفين فلا وجه لقوله فلا يرد
اللوازم المذكورة اللهم الا ان يراد نفي ورودها على الاطلاق فيمكن دفعه
بحمل اللام الداخلة عليها على الجنس ولا يخفى عليك ان ارادة معنى التوقف
من عدم الامكان فرع ارادة عدم التوقف من امكان التصور بدون
العرضي في تعريفه وهذا معنى مجازي لا بد له من القرينة وان التلازم
من الطرفين لا يستلزم توقف كل منهما على الآخر فكيف يرد احد
المتضايفين بالنسبة الى الآخر فتدبر **قوله** وجوابه بعد تسليم الا
الاستفادة بطريق التعريف نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره
معرفا مساويا للعرض كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض
فلا يكون المستفاد ايضا معرفا مساويا للذاتي بل يكون اعم انتهى يعني
لا نسلم ان ما ذكره معرف للعرض لجواز ان يكون حكما شاملا له ولغيره
ولو سلم فيجوز ان لا يكون الغرض ايراد معرف مساو للعرض بل ايراد
معرف يمتاز به العرض عن الحقيقة والماهية ولو سلم ان المذكور
معرف مساو للعرض وانه يستفاد منه معرف مساو للذاتي وهو

مالا يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه بناء على انه هو المتبادر من سوق الكلام وانه اذا كان العرضي عبارة عما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه كالذاتي عبارة عما لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه اذ لا واسطة بين الذاتي والعرضي فلا نسلم ان كلا من التعريفين ينتقض باللوازم البينة بالمعنى الاخص انما ينتقض لو كان المستلزم لتصور هذا اللازم تصور الملزوم مطلقا سواء كان بطريق الاخطار اي القصد والاصالة او بطريق التبع وهو ليس كذلك بل المستلزم له انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار فقط فامكن تصور الملزوم بدون هذا اللازم فيما اذا كان لماهية لازم بين بالمعنى الاخص ولهذا اللازم لازم كذلك ثم تصور هذه الماهية بطريق الاخطار يلزم تصور اللازم الاول بطريق التبع ولا يلزم من تصور هذا اللازم بطريق التبع تصور لازمه واما الذاتي فلا يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه في شيء من المواد مطلقا سواء كان تصور الشيء بالكنه بطريق الاخطار اولا وههنا بحث وهو ان ليس كل لازم بين بالمعنى الاخص بالنسبة الى ملزومه ما يمكن تصور ملزومه بالكنه بدونه فكيف يكون المعرف مساويا اللهم الا ان يقال انه يجوز ان يكون كل ملزوم متصورا بالتبع ومرجع المساوات الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين وههنا بحث آخر لكن لا يساعده المقام فتدبر **قوله** وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم هذا مبني على ان النفس بسيطة لا تتوجه في زمان واحد الى شيئين متغايرين معا مع انه غير ثابت بدليل تام سالم **قوله** فانفك في هذا الزمان اي فانفك تصور الملزوم او اللازم في زمان تصوره عن تصور الآخر فيه فضلا عن امكان التصور بدونه لا يقال هذا الانفكاك يهدم قاعدة اللزوم لانا نقول يجوز ان يكون المراد بامتناع الانفكاك في مفهوم اللزوم وجود اللازم عقيب الملزوم بلا توسط زمان بينهما واما الذاتي فبخلافه لا ينفك تصور الشيء بالكنه عن الذاتي في زمان اصلا ودليل الانفكاك يقتضي الانفكاك

الانفكاك بين اجزاء الماهية والانفكاك تصور الذاتي عن التصور بالكنه لا انفكاك تصور الشيء بالكنه عن تصور الذاتي له لان زمان تصور الشيء المركب بالكنه زمان ممتد وقع جزء منه زمان تصور الذاتي له وانما تم زمانه بزمان تصور الجزء الاخير من ذلك الشيء فلا يرد ما قيل من ان القائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا فتامل انتهى مع ان بحثه خارج عن قانون المناظرة اذ المنع في مقابل المنع لا يجوز اللهم الا ان يراد بالمنع معناه اللغوي لان كلامه ظاهر في النقض الاجمالي بشاهد التخلف او يراد المنع اولا ثم النقض ثانيا بناء على ان كلام المحشي الفاضل ذكر في صورة القطع نقل عنه ههنا لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان معنى اللزوم بين العلة والمعلول مما لا يخفى قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب انتهى والمعد من قبيل الدليل والعلة والمعرف كذلك فيه بحث وهو ان تصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم والمعد للشيء لا يمكن اجتماعهما لانه يتوقف ذلك الشيء على وجوده وعدمه جميعا كالخطوة الاولى بالنسبة الى الثانية مثلا وان تصور بعض اللوازم لا يتوقف على تصور الملزوم لان اللزوم لا يوجب التوقف لجواز عموم اللازم مطلقا والتوقف في معنى المعد ليس بمعنى الاستتباع والامر المصحح لدخول الفاء وحمله على حكم المعد لا على حقيقة لا يفيد شيئا ههنا وان بقاؤه مع زوال تصور الملزوم يجوز ان يكون لسبب آخر غير سبب الوجود ابتداء لا بد لنفي ذلك من دليل مع ان بقاءه في حيز الرد بناء على ان الاعراض غير باقية وقد اجيب عن الاشكال بوجه آخر وهو ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى

امكان تصوره بدون العرضي امكان بملاحظة مجردا عنه اقول ان هذا الجواب
يستفاد من قوله وايضا زمان تصور اللازم اه كما لا يخفى **قوله** وقيل
ايضا حاصله نقض تعريف العرضي بانه يستلزم احد الفسادين الاول
امكان المحال والثاني شموله للذاتي المقابل له لانه اما ان يراد بالامكان
الماخوذ فيه الامكان الخاص وهو كون الضرورة مسلوبة عن طرفي الوجود
والعدم او يراد به الامكان العام وهو كون الضرورة مسلوبة عن احد
الطرفين مطلقا سواء كان الطرف الآخر ضروريا او غير ضروري وهو
شامل للواجب والممتنع ايضا فان اريد الامكان الخاص فكانت الضرورة
مسلوبة عن طرفي التصور بالكنه بدون العرضي واذا كانت تلك الضرورة
مسلوبة فيجوز وجود ذلك التصور وعدمه واذا جاز عدم ذلك التصور جاز
تصور الكنه بالعرضي لان نفي ذلك المقيد راجع الى قيده فقط وهو بدونه
واذا رجع اليه فقط يلزم ثبوت مقابله وهو قولنا به على ان يكون قيدا
التصور الشيء بالكنه فيلزم جواز تصور الكنه بالعرضي وجواز هذا التصور
امكان المحال لان اكتساب تصور الكنه بالعرضي محال وامكان المحال
محال وان اريد الامكان العام كانت الضرورة مسلوبة عن طرفي التصور
بالكنه بدونه وهذا المعنى يتناول الذاتي ايضا لان الذاتي سلبت الضرورة
عن وجود التصور بالكنه بدونه كما ان العرضي سلبت الضرورة عن عدم
التصور بالكنه بدونه واذا كان هذا المعنى متناولا للذاتي ايضا كان التعريف
المستفاد له من تعريف العرضي منتقضا به جمعا كما كان تعريف العرضي منتقضا منعا
قوله اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي لا به نقل عنه فان مقابل
قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به انتهى لان معنى دون المجاوزة والمفارقة
فنقيضه المعية والمقارنة ومجيء المعنى غير على ما في القاموس فح يكون الباء
للملابسة وتصور الكنه مع العرضي ليس بباطل كتصور الكنه الذي له لازم
بين بالمعنى الاخص وكتصور الكنه في ضمن التصور بالرسم التام الاكمل
من الحد التام كما في تصور الانسان بالحيوان الناطق الضاحك ولا يخفى

ولا يخفى عليك ان هذا غير مناسب لسوق البحث ولما كانت المعية
اعم من ان يكون تصور العرضي آلة لتصور الكنه جاز ان يكون معنى بدونه
بدون آليته واذا جاز هذا المعنى فيصح ان يكون مقابله هو قولنا به فلذلك
بادر الى التسليم والظاهر ان يكون الباء للسببية اذا كان دون بمعنى فح
يكون مقابل بدونه هو قولنا به ايضا فلذلك بادر الى التسليم ولا يخفى عليك
انه على تقدير تسليم كون مقابل بدونه هو قولنا به يكون حاصل التعريف
المستفاد للذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه بل يجب تصوره به
فلا يرد النقض باللازم البين بالمعنى الاخص لان تصور الشيء بالكنه
ليس بهذا اللازم غاية ما في الباب ان يكون معه فتدبر **قوله** ولو سلم
اي ولو سلم ان مقابل بدونه ههنا به لا معه لكن نعتبر الامكان الخاص بالنسبة
الى ذات المقيد وهو ذات تصور الشيء بالكنه الذي قيد بكونه بدونه لا بالنسبة
الى هذا القيد فاللازم من كون الامكان المتعلق به خاصا سلب الضرورة
عن وجود هذا التصور وعدمه لا سلب الضرورة عن وجود قيده وعدمه حتى
يلزم جواز تصور الكنه بالعرضي والحاصل ان الامكان كيفية تعرض
للنسبة فنعتبر عروضه للنسبة بين ذات المقيد ووجوده بقرينة دخوله
عليه لا للنسبة بين قيده ووجوده حتى يلزم ما ذكرتم من جواز تصور الكنه
بالعرضي نقل عنه توضيحه ان يقال ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم
جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى
ذات الرومي لا كيفية لنسبة البياض اليه فههنا يجوز ان نعتبر الامكان كيفية
لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية لنسبة
الكون بدون العرضي اليه لعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض
بان لا يوجدا اصلا لا بان يوجدا ولا يوجد وصفهما تامل انتهى نقل وجه
التامل الاشارة الى ان يقال ان الامكان الداخل على المقيد راجع
الى قيده لتضمنه معنى النفي والاصل ان يرجع النفي الداخل على المقيد الى
قيده فيلزم اعتبار عروضه للنسبة بين القيد ووجوده فيلزم جواز تصور الكنه

بالعرضي ولعل هذا وجه العلاوة يعني على انا سلمنا لزوم جواز تصور
الكنه بالعرضي ولكن لا نسلم انه باطل اذ يجوز ان يكون بين العارض
والمعروض نسبة خاصة يلزم بها من العلم بالعارض العلم بالكنه المعروض
وان لم يطرد كما انه يجوز ان يكون بين المتباينين نسبة خاصة يلزم بها
من العلم باحدهما العلم بالآخر وان لم يطرد قال في شرح المواقف
ما حاصله قلنا ايضا في الرد على من قال ان تصور الوجود بالكنه بديهي
لا بحد ولا برسم ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم وقولكم الرسم لا يعرف
الكنه قلنا لا يجب تعريفه بالكنه والايصال اليه واما انه لا يفيد الكنه شيء
من الرسوم اصلا فلا نقول به لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب
لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك **قوله** ويمكن
اختيار الثاني اه يعني انا نختار الشق الثاني من شقي الترديد ونمنع
حصوله في الذاتي مستندا بانه يجوز ان يكون المراد منه الامكان العام
المقيد بجانب الوجود فح يكون محصل تعريف العرضي ما يمكن تصور الشيء
بالكنه بدونه اي يمكن وجود هذا التصور ولا يكون عدمه ضروريا وهذا
المعنى ليس بحاصل في الذاتي لان عدم تصور الشيء بالكنه بدون ذاتيه
ضروري نعم يحصل فيه الامكان العام المقيد بجانب العدم اي ليس
وجود تصور الشيء بالكنه بدون ذاتيه ضروريا وهذا الامكان غير معتبر
في تعريف العرضي ولا يخفى عليك ان هذا الجواب اسلم مما سبق وانه ليس
في الحقيقة جوابا باختيار الشق الثاني فانما اخره للمناسبة بينه وبين ترتيب
المعترض ولعدم ظهور القرينة على تخصيص الامكان بالامكان العام
المقيد بجانب الوجود وحكم بانه اختيار للثاني فانه اختيار له في
الظاهر ويمكن البحث بالترديد ثم منع الحصول في الذاتي على تقدير والمنع
الاعتبار في مفهوم العرضي على تقدير آخر فتدبر **قوله** المشهور قال
في شرح المواقف الحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية
بمعنى الوجود الخارجي انتهى فلا وجه لما قاله المحشي الفاضل بناء على

بناء على انه ظاهر في الاعتراض وقول الشارح المحقق باعتبار تشخصه
ليس معناه ان الهوية تطلق على ما به الشيء هو هو بشرط تشخصه حتى
يكون غير مشهور بل معناه انها تطلق عليه مع التشخص **قوله** اورد
الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق اي اورد الفاء في قوله الحكم اه ايذانا
بان لغوية هذا الحكم ناش عما سبق كما ان السؤال به ناش عنه ايضا
فالتخصيص به اما لاظهار ما خفي او للاشعار بان الناشي اولا هو لغوية
هذا الحكم ثم يتفرع عليه السؤال به فلا وجه لما قيل من انه قد كرر الشارح
المحقق الفاء ههنا لزيادة التاكيد في الايذان بان السؤال ناش
عما سبق والا فالفاء في قوله فان قيل كاف في الايذان بان السؤال
ناش عما سبق انتهى **قوله** والمنشا مجموع امور ثلثة هذا انما يتم
اذا كان الضمير الثاني في تعريف الحقيقة للموصول والشيء بمعنى الموجود
والثبوت بمعنى الموجود وقد عرفت ما في كونه للموصول واما اذا كان
للشيء كالاول فلا وان كانت الحقيقة في نفس الامر لنفس الشيء لان العقل
يجوز عدم ثبوت ما به الموجود ذلك الموجود وان كان ممتنعا في نفس
الامر نعم اذا جعل اضافة الحقائق الى الاشياء بيانية يكون الحكم لغوا
لكن لا يكون لتعريف الحقيقة مدخلا في ذلك على هذا الاعتبار وان اريد
معنى الحقيقة باعتبار التحقق فالظاهر ان لا يكون لكون الشيء بمعنى
الموجود مدخل في ذلك والحق عندي ان المنشا مجموع الامرين اطلاق
الحقيقة على ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه وكون الثبوت والتحقق
بمعنى واحد اذ حاصل الكلام الامور المتحققة المتعلقة بالاشياء متحققة
فيكون عقد الحمل معتبرا في عقد الوضع فيكون هذا الحكم لغوا وههنا
بحث وهو ان الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو ان كانت موجودة في
نفس الامر فيلزم اضافة احد المتساويين الى الآخر وهي غير جائزة وان
كانت موجودة في نفس الامر وان كان المراد بالشيء ههنا ما يعم الموجود
والمعدوم فيلزم اضافة الاخص الى الاعم مطلقا وهي ايضا غير جائزة

فالمراد بالشئ ههنا الشئ الممكن الموجود او بالحقيقة ما يعم الموجود والمعدوم
فح يكون الاضافة من قبيل اضافة الاعم الى الاخص مطلقا وهى جائزة
فى ذاتها واما ههنا فسيجئ تفصيلها ان شاء الله تعالى قوله تعريف
الحقيقة اه اما خبر مبتدا محذوف وفيه طرق الاولى منها كون المجموع خبراً
واما بدل الكل من الكل او عطف البيان وكل منها مبنى على كون العطف
مقدما على الحكم باحدها لا يقال لم يلزم مما سبق كون الشئ بمعنى الموجود بل
اللازم منه المساوات بينهما ويؤيدها ما قيل لا يقال شيئية الممكن من
الفاعل بل وجود الممكن منه وهذا دليل على ان الشئ ليس بمرادف للموجود
بل مساوله لانا نقول قد ذكر فى شرح المواقف ما حاصله خاتمة للمقصد
السادس وفيها بحثان الاول فى تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان
اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة لفظ الشئ عند الاشاعرة
يطلق على الموجود فقط وقد ذكر فى شرح المقاصد ما حاصله حاصل
ما ذكر فى شرح المواقف وهو يدل على الترادف بينهما فمعنى قول الشارح
فيما سبق الشئ عندنا الموجود الشئ عندنا بمعنى الموجود فقط ولا يخفى
عليك ان امر الصلة مربوط باللفظ والسمع لا بالمعنى فالدليل
المذكور لا يدل على نفى الترادف اعلم ان قول الشارح المحقق امور
موجودة فى نفس الامر يدل بظاهره ان الحقيقة والشئ ليسا من
الموجود فى الخارج لان الوجود الخارجى اخص مطلقا من الوجود النفس
الامرى والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث وقول بعضهم
يدل على انهما من الموجود فى الخارج وسوق البحث ههنا يدل على انهما
من الموجود فى نفس الامر فتدبر قوله اذ لا لغوية اه يعنى لو لم يكن
المنشأ مجموع هذه الامور الثلثة لم يلزم اللغوية فى احد هذه الاقوال
الثلثة مع انها ليست بثابتة فى شئ منها وانتفاء اللازم يدل على
انتفاء الملزوم والا يلزم ارتفاع النقيضين فالقول الاول اشارة
الى مدخلية تعريف الحقيقة والثانى الى مدخلية كون الشئ بمعنى الموجود

الموجود والثالث الى مدخلية كون الثبوت بمعنى الوجود ولا يخفى
عليك ان عدم لغوية القول الثانى مبنى على مذهب الاشاعرة واما
مذهب المعتزلة فلا لان المعدوم عندهم ثابت فى حالة العدم فعدم
لغويته مبنى على فرض صدقه والا فهو فاسد عند الاشاعرة قوله
والقصر على البعض قال صلح الدين فى حاشيته على هذا الشرح منشأ السؤال
كون الشئ مساويا للموجود او لفظة الحقيقة لاعتبار التحقق فى مفهومها
انتهى فلعله اشار الى الرد عليه والا فقد عرفت الحق فيما سبق منا فلا تكن
من المفرطين قوله اى فلما يحتاج فيه اشارة الى ان رب للتقليل
ههنا والى ان قلة الاحتياج الى البيان من قلة المحتاجين اليه والى
ان المراد بالبيان بيان معناه كما هو الملائم لما سبق لا بيان صدقه
بحسب ذاته ولا بحسب فروعه المندرجة تحته والى ان قوله وهذا الكلام مفيد
اشارة الى كلام المص رحمه الله تعالى كما هو المناسب بالمقام لا الى قوله واجب
الوجود موجود وان كانت الاشارة اليه انسب بهذا قوله والحاصل
ان اخذ موضوعه اه اعلم ان صدق وصف الموضوع على ذاته بالامكان
عند الفارابى حتى ان المراد عنده بج فى كل ج ب ما امكن ان يصدق
عليه ج سواء كان ثابتا له بالفعل او مسلوبا عنه دائما بعد ان كان ممكن
الثبوت له وبالفعل عند الشيخ اى ما صدق عليه ج بالفعل سواء
كان ذلك الصدق فى جانب الماضى او الحاضر او المستقبل حتى لا يدخل فيه
ما لا يكون ج دائما فان بنى الكلام على مذهب الفارابى فلا لغوية فيه قطعا
وان بنى على مذهب الشيخ فان اراد الصدق بالفعل بحسب نفس الامر كما حققه
بعض المحققين فلا شك فى لغويته وان اراد الصدق بالفعل بحسب فرض
العقل فلا شك فى عدم لغويته ولبعض المدققين بين مذهب الشيخ على
هذا الوجه وهذا مشهور موافق للعرف واللغة وظاهر من الكلام بالنسبة
الى اكثر الناس وهذا المعنى ليس بمعنى مجازى بل هو معنى حقيقى
عرفى ولغوى فلا تاويل فيه اصلاً ولا الصرف عن الظاهر المتبادر

قوله هذا ناظر فی کلام الشارح المحقق احتمالات اربعة والاظهر
منها ما اختاره المحشی الفاضل علی ما لا یخفی قوله ای لیس مثل
مثال الذی ذکره السائل فیه اشارة الی ان قوله الامور الثابتة یتحد
مع قوله الثابت ثابت فللتنبیه علی ذلک قال لیس مثل قولک الثابت
مع ان الاوفق بما سبق ان یقول لیس مثل قولک الامور الثابتة
ثابتة وبه یندفع سؤال لا یخفی تقریره من له ادنی تامل نقل عنه
وهو الامر الثابتة ثابتة وانما قال کذلک لانه لا فرق بین الثابت
ثابت وبین الامور الثابتة ثابتة انتهی ای لا فرق بینهما فی المال
قوله اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول ای ذهنا وخارجا لانه اذا
اعتبر الموضوع الثابت فی اعتقادنا والمحمول الثابت فی نفس الامر
لم یتیسر له السؤال باللغویة فاشار به الی دفع سؤال ان المعنی
المعتبر فی قول المص جار فی قوله الثابت ثابت ومشهور فیه ایضا
فهو مفید بلا حاجة الی بیان معناه الا بالنسبة الی بعض اصحاب الاذهان
القاصرة وکذا الکلام فی شعری شعری فلا یصح نفی المماثلة ههنا قوله
وقوله ولا مثل اه اعلم ان المحشی الفاضل لم یتعرض لقوله انا ابو النجم مع انه
مثل قوله شعری شعری فی الربط بالتقلیل او بالمدخول مع قطع النظر
عن التقلیل فانه یحتاج البتة الی بیان معناه لخفائه والی الصرف عن
الظاهر المتبادر فان المخاطب به یعرف انه ابو النجم فکانه ادعی انه یجوز
ان لا یعرفه بکنهه فیکون مثل قولک زید قائم قوله لخفائه بالنسبة الی
جمیع الاذهان قوله وهو ظاهر ای خفائه واحتیاجه البتة الی البیان
لخفائه ظاهر ویحتمل ان یکون الضمیر راجعا الی ان الاول ناظر الی
الاول والثانی الی الثانی ای التوزیع ظاهر قوله ولک ان تقول اه
نقل عنه التوجیه الاول ناظر الی کلمة التقلیل والتوجیه الثانی ناظر الی
مدخولها اعنی الاحتیاج الی البیان انتهی قال بعض الافاضل وفیه
اشرح لا یکون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعری شعری مدخل فی

فی بیان عدم اللغویة الآن یراد بافادة ظهور الافادة فی هذا القول
وعدم ظهورها فی شعری شعری انتهی اقول لیس مقصود الشارح
المحقق بذلک القول الا هذا المعنی فلا وجه للایراد اولا ثم الجواب عنه بتصدیره
بما یشعر ضعفه والظاهر ان هذا المعنی مقصود علی کلا التوجیهین فالاوجه
لقوله فیه انه لا نه یدل علی ان هذا المعنی غیر مقصود علی التوجیه الاول
مع انه لیس کذلک قوله لا بطریق التاویل اه لان اخذ الموضوع بحسب
الاعتقاد موافق للعرف واللغة وبهذا اشار الی دفع سؤال ان التاویل
فی شعری شعری مشهور فیما بین القوم فهو مفید بلا حاجة الی بیان
معناه الا بالنسبة الی بعض الاذهان فلا یصح نفی المماثلة وذلک ان الاول
مشهور مع عدم الصرف عن الظاهر المتبادر والثانی بعد التسلیم مشهور
مع الصرف عن الظاهر المتبادر فلا مماثلة بینهما قوله وهو ان شعری
الآن اه لا یخفی علیک ان عکس کل من التاویلین تاویل ممکن ههنا لکن
الانسب ما اختاره المحشی الفاضل یعرفه من له طبع سلیم قوله هو الشعر
المعروف بالبلاغة هذا الحصر مستفاد من الاضافة الی یاء المتکلم والقصر
علی البلاغة لانها مستلزمة للفصاحة قوله وهذا المعنی لا یحصل افراد
اسم الاشارة باعتبار التاویل والمقصود منه دفع توهم کون شعری
شعری غیر محتاج الی التاویل والصرف عن الظاهر بجعل الاضافة للعهد
الخارجی وارادة الشعر المقید بهذا القید لان المعتبر فی العهد لیس التعین
الجزئی فقط بل الاعم منه ومن التعین النوعی والشعر المقید بهذا القید
متعین بالنوع وحاصل الدفع ان ارادة المعین من بعض الاشعار لا تدل
علی الشعر المقید بهذا القید اصلا لان هذه الاضافة لا تدل علیها اصلا مع
انه یعتبر فی العهد الذکر الحقیقی لفظا او تقدیرا او الذکر الحکمی ولم یوجدا
ههنا کذا نقل عنه قوله وکم بین المعنیین ای کم فرق بین شعری
الآن کشعری فیما مضی وشعری هو الشعر المعروف بالبلاغة وبین ارادة
بعض اشعار المتکلم معینا ویحتمل ان یکون المراد کم فرق بین التوجیه

الاول وبين التوجيه الثاني ولا يبعد ان يراد بالمعنيين التاويلان
المذكوران في سنعري سنعري فيل ان اللغوية لا تر تقع بارادة المعنى
المعهود لانه اما ان يراد في سنعري سنعري في جانب المحمول البعض الذي
يراد في جانب الموضوع اولا يراد ذلك بان لا يراد في جانب الموضوع
العهد اصلا او يراد به العهد لكن يراد في جانب المحمول العهد الى بعض
اخ والاخيران باطلان لانه لا يصح الحمل ح فتعين الاول فيكون
لغوا انتهى فيه نظر لان المعهود في جانب الموضوع غير المعهود في
جانب المحمول والكلام من التشبيه البليغ مثل قولك زيد اسد كما
اشار اليه المحشي الفاضل بقوله كشعري فيما مضى حيث ذكر ارادة
التشبيه في بيان حاصل المعنى **قوله** والمشهور اي في توجيه قوله
ربما يحتاج الى البيان يرد عليه ان ذكر رب على اعتبار هذا المعنى
يكون لغوا والحمل على التكثير محالا يلايم لسوق الكلام وعلى التقليل باعتبار
فروع هذا الكلام اي حقايق الاشياء ثابتة غير ثابت بدليل مع انه
خروج عن ظاهر الكلام بالكلية **قوله** ويرد عليه اه يعني يرد على هذا
التوجيه ان سنعري سنعري ايضا يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته
لنفس الامر بالدليل والفرق بينهما بالقلة والكثرة دعوى بلا دليل
وجعل قوله انا ابو النجم وشعري شعري مبنيا على وجه لم يذكر في الكتاب
محالا يرتضيه من له ادنى دربة في الاساليب كذا نقل عنه **قوله** فلو
حمل لفظ الاشياء اه اقول لو حمل الحقيقة على ما به الشيء هو هو باعتبار
تحققه والاضافة واللام على الاستغراق يكون الاضافة غير صحيحة
كما ان الحكم غير صحيحة على مذهبنا ويكون لغوا ايضا ولو حملت على الاعم
من الموجودة يكون الحكم فاسدا الا اذا حمل الاضافة واللام على الجنس
لان الحكم بالثبوت على جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صحيح وكاف ههنا
كما ان الحكم بالعلم به يصح ويكفي ههنا لكن يرد عليه انه لا بد من القرينة في
الحمل على هذا المعنى المجازي ولا قرينة ههنا فتدبر **قوله** لاستغراق

لاستغراق الانواع اي لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق
مطلقا فالمراد بالجمع ههنا ما فوق الواحد والحمل على الثلثة باعتبار العلم
بالاصول ليس بصحيح لانه تصديق اخ لا نوع اخ مغاير للتصور و
التصديق اللهم الا ان يحمل النوع على غير النوع المنطقي ولا يخفى عليك
ان استغراق انواع الجنس لا يستلزم لاستغراق افرادها فلا يستلزم العلم
بجميع الحقايق كل العلم يرد عليه ان الظاهر المختار عند المحققين ان
يكون الحكم في الموجبة الكلية على الافراد الشخصية لا على الافراد النوعية
وان الاستغراق على نوعين استغراق حقيقي واستغراق عرفي والانواع
وان كانت افرادا اولية للجنس لكن استغراقها ليس بحقيقي ولا عرفي
وان اريد ان استغراق افراد ما نعتقده حقايق الاشياء استغراق
عرفي فقلنا انه استغراق الافراد لا الانواع ثم ان استغراق افراد
العلم مطلقا يمكن بحمل اضافة الحقايق على الاستغراق وحمل العلم
على العلم الاجمالي مطلقا او على الاعم منه وان كان المقصود وهو الاستدلال
على وجود الصانع وصفاته والرد على السوفسطائية يحصل بالحمل على جنس
الحقيقة وعلى العلم به مطلقا بل في الحمل على الكلية مبالغة في الرد
عليهم وايضا ان استغراق افراد العلم التصديقي يحصل به الرد عليهم
ايضا والدليل على هذا التخصيص ان المقصود الاصلي الاستدلال
على وجود الصانع وصفاته بوجود المصنوعات وصفاتها والرد
عليهم مقصود بالتبع نعم ان الحمل على جنس العلم التصوري لا يحصل به
ذلك الاستدلال ولا الرد على اللاادرية والاول ظاهر واما الثاني فلانهم
يعترفون بالشك وهو من التصور والشك انما هو في النسبة بعد
تصور طرفيها ولو بالوجه وهم ينكرون العلم التصوري التفصيلي
ايضا على ما يقتضيه ادلتهم لانهم قالوا دليل الفريقين يبطل الحسيات
والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما و
لا طريق الى العلم غير الضرورة والنظر فلا شك ان هذا الدليل عام

اي سواء كان تصورا او تصديقا
منه

متناول لنفي التصور والتصديق فتدبر **قوله** يحتاج الى العلم
بالاحوال قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان
وقيل المحوج هو الامكان مع الحدوث وقيل المحوج هو الامكان بشرط
الحدوث فمجرد الوجود لا يفيد الاحتياج الى العلة فلا يتم غرض الاستدلال
بالعلم بالثبوت بل لا بد من العلم بالحدوث والامكان وبعض الاحوال
على ما سيجيء **قوله** فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية
العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والثاني ظن وجوب التقدير
انتهى مع ان الاول غير كاف كما عرفت والثاني غير واجب لجواز
رجوع ضمير التانيث الى ثبوت الحقايق المستفادة من اسناد ثابتة
الى حقايق الاشياء فان قيل يمكن توجيه كلامه بجعل التقدير على التقدير
في المعنى لا في نظم الكلام وحمل الثبوت على الاعم من ثبوت نفس الحقايق
وثبوت احوالها قلت انه غاية خلاف الظاهر بل العبارة غير قابلة له كما
لا يخفى وانت تعلم ان الظاهر المتبادر من العلم بالحقيقة هو العلم
التصوري فقط ففي تعميم الشارح المحقق صرف العبارة عن الظاهر
المتبادر من وجهين فان قيل ان ثبوت الحقيقة وثبوت حال الحقيقة
من جملة الحقايق والعلم بالثبوت تصديق لكونه عبارة عن النسبة
الثابتة فالعلم بالحقايق اعم من التصور والتصديق مطلقا بالنظر
الى ظاهر العبارة قلنا ان هذا انما يتم اذا كانت اضافة الحقايق
للاستغراق واما اذا كانت للجنس فلا مع ان العلم بالثبوت من حيث
انه حقيقة شيء تصور لا تصديق والمستفاد من اضافة الحقايق
ليس الا هذا المحيث **قوله** والتانيث باعتبار المضاف اليه اي
اي الحقايق هذا جواب سؤال لا يخفى تقريره على من له ادنى بضاعة
نقل عنه فان مصدر ثابتة مسندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق
ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى
انتهى فانه راجع الى العدل الذي دل عليه الفعل تضمنا وكما في

وكما في قول الشاعر جزى ربه عني عدي بن حاتم جزاء الكلاب
العاويات وقد فعل فان الضمير في ربه راجع الى المصدر الذي
يدل عليه الفعل اي جزى على احتمال قيل عليه فيه ان كفاية الاضافة
بحسب المعنى محل خدشة انتهى اقول ان هذا الاعتراض غير وارد
اذ لا شك في الدلالة على ثبوت الحقايق ولا في صحة ارجاع ضمير
المونث اليه ويمكن ان يقال التانيث يجوز ان يكون باعتبار ان
الثبوت عبارة عن النسبة في القضية ولا يبعد ان يرجع الضمير
الى القضية المتقدمة فان قيل ان الحكم بان حقايق الاشياء ثابتة هو
التصديق بثبوتها فيكون قوله والعلم بها متحقق تكرارا قلنا
ان المقصود بالقضية الاولى مجرد الافادة بثبوت الحقايق وبالثانية
مجرد الافادة بعلمها واللازم للشيء قد لا يقصد على انه يجوز ان يكون
المقصود بالثانية افادة العلم بالعلم اذ يجوز ان لا يكون العلم بالعلم
حاصلا وان كان ضروري الحصول عند الالتفات على انه يجوز ان يكون
ذكر الثانية لاجل التاكيد في الرد على اللاادرية لانهم افضل السوفسطائية
على ما قال به صاحب المواقف **قوله** لانه غير مراد اي ان العلم ه
التفصيلي بالجميع غير مراد ههنا اذ يكفي ههنا ارادة العلم الاجمالي بالجميع
فيه نظر لان الظاهر انهم لا ينكرون العلم الاجمالي بالجميع لاعترافهم بالشك
مطلقا اللهم ان يراد العلم الاجمالي الاعم من التصور والتصديق و
يحتمل ان يكون المعنى انه غير مراد بل المراد ههنا هو العلم التفصيلي
مطلقا بجنس الحقيقة اذ هذا القدر يكفي ههنا وحاصل الاعتراض
ولمنع الملازمة سند واحد اشار اليه بقوله انه غير مراد ولمنع بطلان
التالي سندان اشار اليهما بقوله فان قولنا آه **قوله** يتضمن العلم
الاجمالي بالجميع اي تصورا وتصديقا ولا يخفى عليك انه لا يلزم منه
ان يكون المراد بالعلم في القضية الثانية العلم المتضمن فيجوز
ان يراد به العلم التفصيلي الاعم من التصور والتصديق بثبوت جنس

الحقيقة وبثبوت حالها ولا يضر لكون ذلك القول سندا للمنع الثاني
قوله فيكون معلوما لنا البتة لان الاعتقاد من العلم قطعا و
ولا يضره ان لا يكون بعض الاعتقاد مطابقا للواقع فتدبر قوله
لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه اى نحن نقيد العلم المذكور فى كلام
المص كما هو الانسب بالجواب ويمكن ان يراد به العلم المذكور فى قوله
للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق كما هو المناسب للترديد المذكور لان
تقييده بكونه بالكنه فرع تقييد العلم المذكور فى كلام المص بكونه بالكنه
فحاصل الجواب انه لا دليل على هذا التقييد فى الاصل فلا يمكن فى الفرع
وتفصيل السؤال انا نختار الشق الاول من الترديد ونقول انه مضر
لان العلم اذا لم يكن متعلقا بالثبوت بان لا يقدر يكون متعلقا بالحقايق
فيكون مقيدا بالكنه لان العلم المتعلق بنفس الحقايق عبارة عن التصور
فقط لانه متعلق بالمفردات فلو لم يقيد هذا التصور بالكنه لم يحصل
الرد على اللاادرية لانهم لا ينكرون التصور بالوجه لان الشك فرع التصور
وهم يعترفون الشك فلو لم يقدر الثبوت يلزم ان تكون الحقايق معلومة
لنا ولو كانت معلومة لنا بالكنه يلزم ان تكون معلومة لنا تفصيلا و
اللازم باطل فالملزوم مثله واذا كان الملزوم باطلا فلا بد ان يقدر
الثبوت وهو المطلوب فان قيل ان تسليم العلم بالجميع اجمالا بالوجه يستلزم
العلم به اجمالا بالكنه اذ ما من وجه الا وهو كنه فلا يلزم من تقييد العلم
بالكنه العلم بالجميع تفصيلا قلنا ان الكلام فى العلم بالجميع بكنهه وفى الصورة
المذكورة المعلوم بالكنه انما هو كنه الوجه ويمكن ان يستفاد من
هذا التقرير منع آخر متعلق ببطلان التالى وجواب عنه فتدبر ومن
هذا التقرير يظهر لك ان التقييد بكونه بالكنه على تقدير عدم تقدير
الثبوت فسقط ما ظن من ان التقييد المذكور على اعتبار تقدير الثبوت
وقيل عليه انهما متنافيان فكيف يصح الجمع بينهما فى هذا الكلام قوله
لانا نقول لا دليل على هذا التقييد اى لا دليل على تقييد العلم بكونه بالكنه

بالكنه لان الرد على اللاادرية يحصل ايضا بحمل العلم على الاعم من التصور
بالكنه او بالوجه ومن التصديق مطلقا قوله مع ان تعميم الشارح
ينافيه اذ التقييد بالكنه يخصص العلم بالتصور والشارح رحمه الله تعالى
عمم العلم ههنا من التصور والتصديق مطلقا قيل عليه ان الشارح
انما عمم العلم بالتصورات والتصديقات ويجوز ان يكون المراد بالتصورات
ما بالكنه فلا منافات انتهى وفيه بحث ظاهر لان المنافات باقية وان
كان المراد بالتصورات ما بالكنه لان العلم فى صورة التقييد بكونه بالكنه
عبارة عن التصور فقط وما اختاره الشارح المحقق عام متناول له
وللتصديق مطلقا نعم يرد عليه ان هذه المنافات ليست بمضرة لذلك
القائل لانه ليس بصدد توجيه كلام الشارح بل بصدد توجيه كلام
خصمه وهو ليس براض عن التعميم فى الاصل اللهم الا ان يقصد التاييد
فى الجملة بطريق حسن الظن بالشارح المحقق يعنى انه لو قام دليل
على هذا التقييد اذا لم يقدر الثبوت لما عمم العلم ههنا الشارح المحقق
اذا لم يقدر الثبوت لكنه عمم فيظن انه لا دليل عليه ههنا فتدبر
ولو سلم اه اى ولو سلم ان العلم يجب ان يقيد بكونه بالكنه اذا لم
يقدر الثبوت فى اعتقادكم فبطلان المقيد فى الواقع لا يوجب تقدير الثبوت
بحسب نفس الامر لعدم مطابقة اعتقادكم له بناء على انه لا علاقة بين
عدم التقدير والتقييد المذكورين اذ يجوز ان يترك القيد بحسب نفس الامر
ويعم العلم من العلم المقيد بكونه بالكنه اذ لا محذور فيه مع انه يحصل به الرد
على اللاادرية كما فى صورة تقدير الثبوت والحاصل لا ملازمة بين عدم
التقدير والتقييد فكما ان عدم التقدير لا يستلزم التقييد كذلك لا يستلزم
عدم التقييد تقدير الثبوت ويحتمل ان يكون المعنى ولو سلم ان معنى
العلم بالحقايق العلم بها بالكنه فبطلان هذا المعنى فى الواقع لا يوجب
تقدير الثبوت اذ يجوز ان يترك هذا القيد الواقع جزءا من مفهوم هذا
العلم بطريق التجريد عنه فلا يرد ما قيل فيه انه على تقدير تسليم التقييد

لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت تأمل انتهى وقيل في توجيه
كلام المحشي الفاضل ما حاصله ان المسلم جواز التقييد لا التقييد
بالفعل والمراد بترك القيد تركه بالفعل فلا محذور ولهذا امر هذا المعترض
بالتأمل انتهى ملخصا اقول قد عرفت ان التقييد اذا لم يقدر الثبوت واجب
عندهم فلا نسلم لما قاله الخصم بل لشيء آخر وهو ظاهر **قوله** وقد يقال اه
يعني انه ان اريد العلم بثبوت الكل تفصيلا فهو ليس بمتحقق كما في صورة
التصور وان اريد العلم بثبوت البعض تفصيلا فهو متحقق كما في صورة
التصور فلا وجه للعدول عن الظاهر بتقدير الثبوت ولا يخفى عليك انه
يمكن ان يقال ايضا انه ان اريد العلم بثبوت الكل تفصيلا فهو غير متحقق
كما في صورة التصور وان اريد العلم بثبوت الكل اجمالا فهو متحقق كما
في صورة التصور فلا وجه للعدول عن الظاهر ايضا فكان المحشي الفاضل
ترك هذا الترديد اكتفاء بالسابق **قوله** يرد عليه اه قيل عليه
هذا الايراد ساقط عن اصله فان الحكم على الجنس ههنا مبني على المشاهدة
فكانه قيل ان جنس ما نشاهده من الحقائق ثابتة ويدل على ثبوتها
المشاهدة انتهى اقول المقصود الاصلي وهو الاستدلال والتبعي وهو الرد
على السوفسطائية وان حصل باعتبار هذا المعنى لكنه قاصر في حد ذاته
بل موهم لعدم انكارهم لحقائق الموجودات التي ليست بمشاهدة
فلا قيد الحمل على الاعم من المشاهدات اللهم الا ان يقال انه لا شك في
ان كلام الشارح فيما مر يقتضي التخصيص بالمشاهدات وان انكارهم لحقائق
المشاهدات يدل دلالة اولوية على انكارهم لحقائق غيرها من الموجودات
فلا تقصير ولا ايهام اصلا ولا يبعد ان يقال ان قول الشارح المحقق فيما
سياتي من الدليل التحقيقي يدل على ان المراد من الشيء في المدعى هو الموجود
مطلقا سواء كان من جنس المشاهد اولا فالايراد مرفوع لا مدفوع فالكلام
السابق على حذف المضاف فيه نظر من وجهين اما اولا فلان جنس ما
شاهد لا بد ان يكون مما شاهد وجنس حقيقة الموجود مطلقا اعم فيجوز

فيجوز ان يتحقق في ضمن غير المشاهد فلا يندفع الايراد بهذا الجواب
واما ثانيا فلان تقدير الجنس في الكلام السابق لا حاجة اليه لان كلمة
ما فيه اما موصولة او موصوفة وعلى كلا التقديرين تفيد معنى الجنسية اللهم
الا ان يراد بالجنس الجنس المنطقي فحينئذ يندفع الايراد به ويلزم الاحتياج الى
التقدير لان كلمة ما مطلقا لا تفيد معنى الجنس المنطقي فلا حاجة الى ما
قيل في تصحيح الجواب عن النظر الاول من ان كلمة او الفاصلة بمعنى
الواو الواصلة والجواب ههنا واحد لا اثنان فتدبر **قوله** ونقول
اه يعني لو سلمنا ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لكن نحن
نقول ان كلام المص يدل على ثبوت شيء من الحقائق واذا ثبت شيء منها
فالاحق بالثبوت هو المشاهد لانه اظهر وجودا واسبق حصولا فهذا القدر
يكفي في التنبيه على وجود المشاهدات **قوله** ويدعون الجزم اه قال في
شرح المواقف ومنهم فرقة اخرى تسمى العنادية وهم الذين يعاندون و
يدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من
الاشكالات المتعارضة مثل ان يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل
من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته
او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شيء اما موجودا
لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطلان للاشكالات القادحة في
الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها
معارضة مثلها في القوة تقاومها انتهى لا يخفى عليك ان كلامهم
هذا يدل صريحا على نفي الحقائق والنسب الايجابية والسلبية في نفس
الامر مطلقا سواء كان بتبعية الاعتقاد اولا وعلى عدم التمييز فيهما مطلقا
لان ثبوت حقيقة من الحقائق وثبوت نسبة من النسب يجب نفس
الامر بناء في قولهم ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها
في القوة تقاومها فارتفع على زعمهم ظرفية نفس الامر لوجود شيء ولنفيه
مطلقا فكان كل موجود في الخارج او في نفسه مثل السراب الذي لا وجود له

في الخارج ولا في نفسه **قوله** فتخصيص انكارهم اه هذا مبني على حمل
الشيء على الموجود في الخارج وكلام الشارح لا يدل عليه لان قوله الشيء عندنا
الموجود اعم من الموجود في نفسه ومن الموجود في الخارج وكذا قوله فان
منهم من ينكر حقايق الاشياء فلا حاجة الى الاعتذار ولا يرد عليه قوله و
الاظهر اه فتدبر **قوله** اي تقررها قال في شرح المواقف ومنهم فرقة
ثالثة تسمى بالعندية وهم القائلون بان حقايق الاشياء تابعة للاعتقاد
دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه
وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى
خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء متحقق انتهى فظهر منه
ان ثبوت شيء في نفس الامر على زعمهم انما هو بواسطة اعتقاده ثابتا فيها
ومع قطع النظر عن ذلك فلا ثبوت له فيها اصلا ومن هذا ظهر لك الفرق
بين مذهب العنادية والعندية واقول ان اراد الشارح المحقق بالتقرر
التقرر بحسب الزعم والاعتقاد فهم لا ينكرونه وان اراد التقرر بحسب
نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد له فتنويه انهم لا ينكرون
اصل الثبوت بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد له وهو
ليس كذلك فلا فائدة في التفسير اصلا بل هو موهم لخلاف مذهبهم اللهم
الا ان يقال ان الثبوت لما كان اظهر في كونه بمعنى الوجود الخارجي اشار
بهذا التفسير الى انه ليس بمراد بل المراد هو الوجود مطلق سواء كان
في نفسه او في الخارج ويرد عليهم ان نفس الاعتقاد من جملة الحقايق
فثبوته اما بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد فح يثبت شيء من
الحقايق ويكذب دعوى الكلية او بتبعية الاعتقاد فيلزم تبعية الشيء
لنفسه واعلم ان قول العنادية ان حقايق الاشياء ليست بثابتة
معناه ان ما اعتقدتم ايها الخصماء انها حقايق الاشياء غير ثابتة
في نفس الامر مطلقا وان قول العندية ان حقايق الاشياء غير ثابتة
في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد معناه ان ما اعتقدتم ايها

الخصماء حقايق الاشياء غير ثابتة في نفس الامر مع قطع النظر
عن الاعتقادات فلا لغو ولا اعتراف لنقيض ما ينكرونه في كلامهم هذا
قوله هذا الزعم بمعنى اه جواب سؤال لا يخفى تقريره على من له ادنى
صناعة والمراد من القول الباطل الكلام الذي لا يطابق نسبته للواقع
وهذا المعنى لا يقتضي الاعتقاد ويؤيده ان كلام الشارح خبر لان مجرد الدلالة
يكفي فيه فسقط ما يتوهم من ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف
بالبطلان ولا بالزعم **قوله** يرد عليه اه فيه نظر لان الالزام ليس بمبني
على عدم ارتفاع النقيضين لانه من جملة المخيلات عندهم كاجتماع
النقيضين وارتفاعهما بل كان مبنيا على انهم جزموا بنفي الاشياء
في نفس الامر فنقول ان الجزم والنفي ان كانا عندكم من جملة المخيلات
الباطلة التي لا تحقق لها اصلا فقد اعترفتم ببطلان ما ادعيتم فحصل
مقصودنا وهو ابطال قولكم والزامكم وان كانا من الامور الثابتة في
نفس الامر عندكم فقد اعترفتم ايضا في كلامكم بمطلوبنا ونقيض ما
ادعيتم وقول الشارح المحقق لن تحقيقا والزاما لا ينافيه لان حاصله
لن دليل يفيد تحقيق مطلوبنا ودليل يفيد الالزام على الخصماء واسكاتهم
قوله فالصواب في الالزام يرد عليه ان الجزم والنفي من جملة المخيلات
عندهم فكيف يتم الالزام عليهم فان قيل انهم يضطرون في الحكم بثبوت
الجزم والنفي في نفس الامر لتمسكهم فيه بالشبه قلنا يلزم منه صحة
ترديد الشارح المحقق بل لهم ان يقولوا ان الجزم بالنفي والنفي من جملة
المخيلات ونقيضهما ايضا من جملة المخيلات فالزامهم غير متيسر ويؤيده
قول الشارح المحقق والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم ولا يخفى عليك
انه ان اريد من الدليل الالزامي الدليل الالزامي صورة لا تحقيقا فيتم
الدليل فيتدبر في هذا المقام **قوله** وقد يتوهم اه منشأ التوهم
حمل الثبوت على حقيقة الشيء الذي هو بمعنى الموجود في الخارج فلا يلزم
من كون النفي المتحقق حكما كونه حقيقة الموجود في الخارج لجواز ان يكون

ثابتا في نفسه معدوما في الخارج كالعمى والجهل فلا يتم الالزام عليهم
فيحتاج في توجيهه الى ان يقال ان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق
علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج نقل عنه مع انه يمكن
ان يناقش في ان الحكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم
مطلقا انتهى اي لا نسلم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون عبارة
ههنا عن النسبة الحكمية ولو سلم فلا نسلم ان التصديق علم لجواز
ان يكون عبارة عن انفعال النفس بل لا نسلم ان الحكم مطلقا
علم لجواز ان يكون جزءا من العلم الذي هو التصديق او نسبة حكمية
او خطاب الله تعالى كما سبق ولا يبعد ان يقال انا لا نسلم ان النفي حكم
ههنا لجواز ان يكون بمعنى الانتفاء ههنا ويؤيده قول الشارح المحقق
فقد ثبت والظاهر ان كلا من هذه المنوع ضعيف اشار اليه بالامكان
قوله ويرد عليه اه يعني لا نسلم ان العلم من الامور الموجودة
في الخارج كيف وقد ذهب كثير من المتكلمين الى انه لا وجود له في الخارج
فضلا عن الاعراض الموجودة في الخارج ولما كان المختار عند المحققين
من المتكلمين كونه من الامور الموجودة في الخارج بادر الى التسليم و
قال ولو ثبت آه يعني ولو سلم انه من الامور الموجودة في الخارج فلا شك
انه مثبت بانظار دقيقة خفية فلا يحصل الالزام لمنكري اجلى البديهيات
بالدليل الذي يتوقف بعض مقدماته على الامور الخفية لان لهم ان يمنعوا
كلا من ذلك فيما ذكرنا سقط ما قيل من ان مقدمات الدليل الالزامي
لا يجب ان تكون صادقة عند المستدل فلا وجه لهذا الايراد لان فيه توسيعا
لدائرة المنع من طرفهم سواء اعتقد المستدل صحة الدليل اولا قوله لا يقال
اه حاصله ان توجيه الالزام على تقدير كون الانكار مقصورا على حقايق الموجودات
الخارجية يمكن بتوجيه آخر وهو ان حاصل الترديد ان نفي الاشياء ان لم يكن
موجودا في الخارج فقد ثبت بعض الاشياء في الخارج وان كان موجودا فيه
فالنفي من الحقايق الموجودة في الخارج فلم يصح نفي الاشياء على الاطلاق لان

لان هذا الترديد وقع في التحقيق حيث قال اذا لم يتحقق وان تحقق والتحقق
مرادف الوجود الخارجي قوله لانا نقول آه حاصله منع الملازمة الاولى لان
حاصل الكلام ان نفي الاشياء ان لم يكن موجودا في الخارج فقد ثبت بعض
الاشياء في الخارج فيرد عليه المنع بان يقول لا نسلم الملازمة لم لا يجوز ان يكون نفي
الاشياء موجودا في نفسه معدوما في الخارج كالعمى والجهل فلا يثبت في شيء من
الاشياء في الخارج فلا يحصل به الزام عليهم ايضا قوله عدم تمامها على الآخر
ظاهر لانهم لا ينكرون ثبوت الحقايق بل العلم بالثبوت وعدمه فهم لا يعترفون
بصدق قضية حتى يمكن الالزام عليهم بايراد المقدمات المسلمة عندهم قوله
واما على العنادية فخفية تامل نقل عنه وجه التامل هو حاصل قولهم بنفي تقرر
الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فح يمكن ان يقال ان
لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن
احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما اورده في الزام العنادية من ان
عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى حاصله انه ان لم يتحقق نسبة
النفي فتحققت نسبة الثبوت والا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال وان
تحققت فقد ثبت في كلامكم بعض ما نفيتم فقد نقضتم كلامكم بكلامكم فيرد عليه
ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق
نسبة الثبوت فالصواب في الالزام الاقتصار على الشق الاخير والقول
انكم جزمتم بنسبة النفي وهي من جملة النسب فثبت بعض ما نفيتم هذا و
الحق عندي ان الالزام عليهم غير تام لان لهم ان يقولوا ان نسبة النفي غير
متحققة عند من لم يعتقدها ومتحققة عند من اعتقدها ولا يلزم من
عدم تحققها لعدم الاعتقاد تحقق نسبة الثبوت في ذاتها مع قطع
النظر عن الاعتقاد ولا يلزم من تحققها لوجود الاعتقاد تحققها في ذاتها
حتى يثبت بعض ما نفيتم نعم هذا الكلام فاسد في نفسه قوله وقال في شرح
المقاصد اه الغرض منه تاييد ما ذكره وبيان المنافات بين كلاميه
اقول يمكن ان يقال ان كلامه في هذا الشرح مبني على النظر الدقيق اذ به

يعلم ان الالزام على العندية غير تام كما عرفته وفي شرح المقاصد مبني
على النظر الجليل الذي فصله المحشي فيما نقل عنه ههنا او يقال ان المقصود
من التناقض في نفسه مع قطع النظر عن قصد الالزام عليهم وقوله حيث
اعترفوا بالحقيقة اثبات او نفي لا ينافيه لجواز ان يكون المقصود هو الاعتراف
من حيث لا يشعر على انه يمكن ان يكون الحصر المستفاد من قوله انما يتم
على العنادية محمولا على الاضافي بالنسبة الى اللاادرية فلا تأييد ولا منافاة
في الحقيقة قوله هذا دليل اللاادرية فيه ان ما ذكره الشارح المحقق متضمن
لدليل كل من الفرق لان قوله والصفراوي يجد الحلو مرا اشارة الى دليل
العندية وقول العنادية ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة
مثلها في القوة تقاومها يستفاد منه بلا ريب وهذا القول منهم خلاصة
دليلهم ودليل اللاادرية مذكور فيه بالشك قوله وغرضهم من هذا التمسك
دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية تناقضا ايضا لان مقصودهم
من الاستدلال اما اثبات امر او نفيه وكل منهما حكم مع انهم قالوا لا حكم لنا
اصلا بل وظيفتنا في كل امر انما هو الشك واللازم منه الشك في اللزوم وحصول
الشك وهلم جرا ومن هذا التقرير سقط ما قيل يمكن ان يقال انهم ان ادعوا
حصول الشك بهذا التمسك فقد ادعوا حصول علمهم وان ادعوا عدم
علمهم بحصول الشك او لا حصوله فكذلك اذ هذه الدعوى انما تتم بعد علمهم
بلزوم الشك انتهى لان الدعوى بشيء غير متصورة في حقهم لانهم شاكون
في هذه الدعوى الاصلية ومقدمات دليلها قيل ويمكن ان يحمل ما قالوا على
الالزام اي الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس قد يغلط
على زعمكم حينا كثيرا الخ لا تناقض فيما قالوا انتهى قيل عليه انهم ان علموا
زعمنا فثبت التناقض وان لم يعلموا فكيف يتم الالزام انتهى اقول ان
المقصود تقريرنا على الاقرار بما ذكر ثم الالزام وهذا لا يتوقف على العلم
بالزعم منا وهو ظاهر قلت قد يستعار فيه لطيفة حسنة حيث يمكن ان يراد
لفظة قد ويراد ادخالها على هذا الفعل قوله ويستعمل للتحقيق

للتحقيق ايضا اي كما يستعمل للتقليل ولاثباته قوله تعالى قد يعلم الله
المعوقين قوله على ان القلة اه يعني ان مادة الغلط قليلة من مادة
عدمه وكثيرة في حد ذاته مع قطع النظر عن الاضافة ودفع التنافي
بالعكس فاسد في حد ذاته لثبوت الكثرة في نفس الامر فلذا تركه ولا يخفى
انه يمكن الدفع بوجه آخر وهو حمل القلة على القلة بحسب الزمان لا المادة
وهي لا تنافي الكثرة بحسب المادة قوله ان قلت اه الظاهر انه اثبات
للمقدمة الممنوعة اذ حاصل استدلال اللاادرية ان الحس يغلط في
مادة كذا وفي مادة كذا وفي مادة كذا ومتى كان كذلك فيجوز ان يغلط في
جميع المواد وحاصل المنع انا لا نسلم هذه الملازمة لان غلط الحس في البعض
لاسباب جزئية لا ينافي الجزم في البعض الآخر بانتفاء جميع الاسباب فيه
وحاصل الاثبات انه متى كان الحس يغلط في البعض فيجوز ان يغلط في
الجميع لجواز وجود سبب عام للغلط العام المتحقق في جميع المواد ومتى ثبت
هذا الجواز فالجزم بانتفاء جميع اسباب الغلط في بعض المواد غير متصور فلا
يحصل الجزم بالحس في شيء من المواد فلا يخفى عليك ان جواز وجود هذا السبب
العام يكفي في اثبات المقدمة المذكورة فقوله لئن اين يجزم اه له مدخل في اثبات
تلك المقدمة وحاصل المنع الثاني ان بداهة العقل جازمة بانتفاء جميع اسباب
الغلط في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا وامكان وجود هذا السبب العام
لا ينافي الجزم العادي كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب
الآن ذهبا مع امكان الانقلاب في نفس الامر كذا ذكر في شرح المواقف
فهذه الملازمة غير ثابتة فالمنع في الحقيقة راجع الى الملازمة الثانية التي
اشرنا اليها بقولنا ومتى ثبت هذا الجواز اه فتدبر قوله والكلام على
التحقيق اه جواب سؤال لا يخفى تقريره على من له ادنى تأمل قوله وهو صفة
ينجلي اه ان قيل ان المناسب ان يذكر التعريف بعد قوله والعلم بها
متحقق قلنا انه لو ذكر بعده لتوهم ان المراد بالعلم في هذا القول
هو العلم بهذا المعنى مع ان المراد به الاعم منه ولذا اظهره ههنا مع

ان المقام مقام المضمر تنبيها على المغايرة ولا يبعد ان يقال ان هذا المقام
مقام تفصيل اسباب العلم وكان تفصيل اسباب الشيء تفصيل لذلك
الشيء والمناسب للتفصيل ان يذكر التعريف ههنا اعلم ان المراد بالعلم
ههنا هو العلم الحادث بقرينة قوله للخلق والتعريف المذكور يعم القديم
والحادث فالضمير اما راجع الى العلم المذكور بطريق الاستخدام او الى المطلق
في ضمن المقيد او الى العلم المذكور من غير استخدام على ان يكون المراد
بالصفة الصفة الحادثة قال في شرح المواقف ما حاصله ان في العلم
المطلق ثلاثة مذاهب الاول ان تصوره بالكنه ضروري واختاره الامام
الرازي لان علم كل احد بوجوده ضروري وهذا علم خاص والمطلق جزء منه
والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضروري اولى ان يكون
ضروريا فالعلم المطلق ضروري والجواب ان الضروري حصول هذا العلم
الخاص وذلك الحصول غير تصوره وغير مستلزم لتصوره فلا يلزم تصور العلم
المطلق فضلا عن ان يكون تصوره بالكنه ضروريا والثاني انه نظري و
لكن لا يمكن تحديده فطريق معرفته القسمة والمثال وبه قال امام الحرمين و
الغزالي والجواب ان هذا القول بعيد فانهما ان افادا تمييزا لماهية العلم
عما عداها صلحا معرفا والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم فتدبر والثالث
انه نظري يمكن تحديده وذكر له تعريفات كثيرة انتهى ملخصا لكن المختار
عند المحققين هذا التعريفان المذكوران في الشرح فلذلك ذكرهما ولم يذكر
غيرهما قال السيد السند في شرح المواقف اعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن
ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول
الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي
والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن
قامت هي به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن
الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة
عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة انتهى

انتهى فلذلك قدم هذا التعريف على التعريف الثاني فتدبر واعلم ان
العلم عند جمهور المتكلمين اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم
المسماة بالتعلق وعند الحكماء الصورة الحاصلة عند المدرك فهو
عندهم يعم التصور والشك والوهم والجهل المركب والتصديق الظني
والتقليدي واليقيني **قوله** اشارة الى ان المذكور من الذكر
بالكسر هذا اذا جعل العطف عطف تفسير كما هو الظاهر المتبادر واما
اذا جعل غيره بان يحمل قوله يذكر على ما كان من الذكر بالضم ففي كلام الشارح
اشارة الى ان المذكور من الذكر بالضم ففائدة العطف حينئذ الاشارة
الى ان المراد منه هو المدرك بالفتح لا ما يختص بما في القلب ولا يبعد ان يحمل
قوله يذكر على ما كان من الذكر بالضم ويجعل الواو الواصلة بمعنى او الفاصلة
فح يكون كلامه اشارة الى جواز كلا الوجهين **قوله** وانما لم يجعله من
المضموم اه اي وانما لم يجعل المذكور من الذكر بالضم وهو ما يكون بالقلب
وان صح ذكر ذلك المذكور في تعريف العلم لعموم الذكر بالضم مثل الظن والجهل
المركب فالمذكور منه يكون بمعنى المتعقل لا بمعنى المعلوم والمتعقل اعم
من المعلوم فلا يلزم الدور حتى يحتاج في دفعه الى التكلف بحمل التعريف
على التعريف اللفظي ولا يلزم كون التعريف شاملا للظن والجهل المركب لان
المراد من التجلي هو الانكشاف التام لان الظان كالجاهل بالجهل المركب
لا يطلق عليه اسم العالم في العرف واللغة فجعل التعريف شاملا لهما
بحمل التجلي على مطلق الانكشاف وحمل المذكور من الذكر بالضم على
اللغوي والعلم المعرف على العرفي بقرينة قول الشارح المحقق اي يتضح و
يظهر بعيد عن المقام بمراحل لان مقصود الشارح المحقق بيان المعنى
الظاهر في اولا ثم بيان المعنى المختار وكلام المحشي الفاضل على المختار على
انه يمكن ان يكون الكلام على كلا الوجهين لان العلم وان صح شموله في بعض
اطلاقاته على الظن عند المتكلمين لكنه ليس بشامل على الجهل المركب عندهم
اصلا والذكر بالضم شامل له ايضا ومطلق الانكشاف يشمله ايضا

فيكون التعريف اعم من المعرف فلابد من حمل الانكشاف على الانكشاف المطابق فلا يلزم الدور ايضا وحمل التعريف على مذهب الحكماء بعيد جدا ونقل عنه على قوله لعمومه عنه وان صح ووجهه انه لو لم يكن عاما للصادق بمعنى المعلوم المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب فلا يصح ذكره في تعريف العلم انتهى وهذا النقل يدل على فساد ذلك الحمل المحمول عليه بالبعد ولا يخفى عليك ان في كلامه ردا على صلح الدين حيث قال ولو اخذ من الذكر بالضم لم يحتج الى هذا التاويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره في تعريف العلم تكلف انتهى ولا شك ان في كلامه اشارة الى وجه ما يدل عليه قوله في شرح المقاصد اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انتهى من الحمل على المذكور من الذكر بالضم فلا يرد ما قيل من ان بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور هنا من الذكر المضموم انتهى لانه اذا صح كل من المعنيين شار الى صحة كونه من الذكر بالضم في شرح المقاصد والى صحة كونه من الذكر بالكسر في هذا الشرح وهو ليس من التدافع وههنا بحث وهو ان ما يكون بلقب لا يكون شاملا لادراك الحواس فكيف يصح الحمل على المذكور من الذكر المضموم اللهم الا ان يراد منه ادراك الحواس ويؤيده قوله فان كان آلة غير المدرك فالحواس السليمة وبه يندفع التدافع بين كلاميه في هذا الشرح فتدبر في العقل او يجعل التعريف على هذا التقدير مبنيا على ان ما يحصل بالحواس ليس من العلم بل من الاحساس فتدبر

قوله حملا للفظ على الشايع المتبادر علة لقوله انما لم يجعل من المضموم وحمل لفظ التعريف على الشايع المتبادر اولى واحرى من حمله على خلافه اذا كان صحيحا ايضا نقل عنه لانه اذا اطلق المذكور يتبادر منه المذكور باللسان

قوله لكن عده علما يخالف العرف واللغة اه لا شك ان غرضه الاعتراض على من عده علما لا على هذا التعريف حتى يندفع بحمله على مذهب من عده علما او بتخصيص من بالعقلاء لان عد الادراك الحسي من غير البهائم علما دون الادراك الحسي منها تحكم صرف اذ لا فرق بينهما بشيء حتى يكون به الاول علما دون الثاني نقل عنه ولا فرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشير اليه كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى والجواب عنه بانا سلمنا ان البهائم ليست من اولي العلم بالكليات والتصديقات في العرف واللغة لكن لا نسلم ان البهائم ليست من اولي العلم بالجزئيات المحسوسة فيهما لا بد له من ذكر مستند صحيح لان النقل لا يثبت بمجرد الجواز العقلي قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظايرها في الايات والاحاديث كثيرة وفسر اكثر المفسرين الوحي ههنا بمعنى الالهام وهو لا يوجد بدون العلم وقد يصدر عن الحيوانات افعال عجيبة متقنة وهي توجب العلم ايضا فتدبر قال في شرح المواقف ما حاصله ان ادراك الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار مثلا علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وكذا غيره وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كون ادراك الحواس علما مخالفا لساير العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية وايضا فانما يصح الاستدلال لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق اخر غير الحسي وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصيتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها انتهى ملخصا فعلم من هذا التفصيل ان الجواب عن هذا الاشكال قوله فيشمل ادراك الحواس على المسامحة بان يراد منه ادراك العقل بواسطة الحواس انما يتم اذا حمل التعريف على مذهب غير ابي الحسن الاشعري

ضد بر **قوله** اى نقيض التمييز فالمعنى انه صفة اى امر حقيقى قائم
بالغير توجب له ان يميز الشئ عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك العقلى الذى
يتعلق به التمييز نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذى
يوجبه الصفة انما هو صفة لذلك المحل والصفة الموجبة له انما هى آلة
لتمييزه ولابد من متعلق التمييز بذلك الشئ حتى يتميز عند ذلك
المحل عن غيره وتلك الصفة الموجبة توجب ايضا كون المحل متميزا
عن غيره تخرج بقوله توجب تمييزا عن الحد ما عدا الادراكات من
الصفات النفسية كالشجاعة وغير النفسية كالسواد فان هذه
هذه الصفات انما توجب لمحالها التمييز عن غيرها فقط لان الشجاع
بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض
وبقوله لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل
فيها يحتمل نقيضه فى الحال بلا خفاء وكذا اخرج به الجهل المركب لاحتمال
ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به
من الايجاب او السلب ذاهبا الى نقيضه وكذا خرج به التقليد لانه
يزول بالتشكيك لعدم استناده الى موجب من الحس او البداهة او
العادة او البرهان فهما يوجبان تمييزا يحتمل النقيض فى المستقبل
وههنا بحث من وجهين اما اولا فلان اخراج الشك والوهم
والوهم من التعريف مع اعتبار دخول التصور فيه بناء على انه
لا نقيض له مما لا صحة له لان كلا منهما من افراد التصور واما ثانيا فلان
العادية المستندة الى العادة كعلمنا بان الجبل الذى رايناه فيما مضى
لم ينقلب الآن ذهبا خارجة عن هذا الحد مع كونها من افراد المحدود
اما الثانى فظاهر واما الاول فلانها تحتمل النقيض بناء على جواز خرق
العادة ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان كون الشك
والوهم من قبيل التصورات مما ذهب اليه الفلاسفة وهذا الحد من
طرف المتكلمين وهم يجعلون كلا منهما امرا آخر وراء التصور والتصديق

والتصديق قال السيد السند فى حاشية شرح التجريد وكان الشك عندهم
حالة اخرى وراء التصور الثانى ان كلا منهما من حيث انه تصور النسبة
من حيث هى هى لا نقيض له وهو بهذا الاعتبار داخل فى العلم و
الحد جميعا واما باعتبار انه يلاحظ النسبة فى الشك مع كل واحد من
النفى والاثبات على سبيل التجويز المساوى وفى الوهم مع كل منهما على سبيل
التجويز المرجوح فلكل منهما نقيض محتمل فان النسبة من حيث انها
متعلق الاثبات ولو على سبيل التجويز تناقض النسبة من حيث انها متعلق
النفى كذلك وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم والحد جميعا وصرح بهذين
الاعتبارين السيد السند فى حاشية شرح مختصر الاصول وفيما نقل عنه
على شرح المواقف وعن الثانى بان احتمال العاديات للنقيض بمعنى
انه لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم من ذلك النقيض محال
لذاته بناء على انها ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم شئ من
طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فى العلم العادى
للنقيض لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت
للممكنات فى حد ذواتها والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق
التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن او فى المآل
كما فى الجهل المركب والتقليد وهذا الاحتمال الثانى المغاير للاحتمال الاول
هو المراد من الاحتمال المذكور فى الحد وانه ممنوع ثبوته فى العلوم
العادية كذا فصله السيد المحقق فى شرح المواقف قيل عليه انه يحتمل ان
يحكم المميز فى الحال او فى المآل باثبات الانقلاب نظرا الى قدرة القادر
اما بتبديل صورة الحجرية الى الذهبية او باعدامه وايجاده بدله فالسؤال
باق لتحقق الاحتمال بالمعنى المراد اجيب بان المراد بعدم احتمال المتعلق
عدم احتماله ما دام باقيا وفى صورة النقض يتبدل متعلق التمييز
كما فى الضروريات فان العلم بكون الكل اعظم من الجزء ما دام الكل
والجزء باقيان على حالهما علم بديهى واحتمال تبدله بتبدل الكلية و

والتجربة غير قادح فكذا ماههنا لكن يخدش فى بعض العلوم العادية
كالعلم بان زيدا لا بيرح فى الهواء فان زيدا لا يتبدل بيره فى الهواء
فلا يتم الجواب المذكور فى مثله فتدبر اعلم ان الوجوب المذكور فى التعريف
اعم من الوجوب بطريق السببية ومن الوجوب بطريق العادة لو جعل
التعريف تعريف مطلق العلم سواء كان علم الواجب او المخلوق و
مختص بالوجوب العادى لو جعل تعريف علم المخلوق وكلام السيد السند
فى شرح المواقف صريح فى التخصيص بالوجوب العادى حيث قال
فيه ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك
الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق
نقيض ذلك التمييز انتهى فالمراد بالصفة الصفة الحادثة لان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة حادثة
قائمة بالنفس يخلق الله تعالى عقيب تعلقها بالشئ ان يكون النفس
مميزا له عن غيره تمييزا لا يحتمل النقيض **قوله** كما هو الظاهر وجهه انه
السبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا وفيه اشارة الى جواز وجوه اخر
الاول ان يراد نقيض المتعلق على ان يراد بالتمييز الكشف والايضاح
وبالصفة الصورة والنفى والاثبات فالمعنى ان العلم صفة توجب لمحلها
ايضاح شئ بحيث لا يحتمل ذلك الشئ نقيض ذلك الشئ الثانى ان
يراد نقيض المتعلق على ان يراد بالتمييز الصورة والنفى والاثبات فالمعنى
ان العلم صفة توجب لمحلها تمييزا متعلقا بشئ بحيث لا يحتمل ذلك الشئ
نقيض ذلك الشئ الثالث ان يراد نقيض الصفة على ان يراد بالتمييز
الكشف والايضاح وبالصفة الصورة والنفى والاثبات فالمعنى ان
العلم صفة توجب لمحلها كشف شئ بحيث لا يحتمل تلك الصفة نقيضها
الرابع ان يراد نقيض التمييز على ان يراد بالصفة ذلك التمييز بناء
على كفاية التغاير الاعتبارى بين الموجب بالكسر والموجب بالفتح
كما فى الضرب والتاديب فالمراد بالصفة والتمييز الصورة والنفى

والنفى والاثبات فالصورة مثلا من حيث هى هى صفة وموجب
ومن حيث يحصل بها انكشاف شئ تمييز وموجب كما ان الفعل المخصوص
من حيث هو هو ضرب ومن حيث يحصل به ادب المضروب تاديب
فالمراد بعدم الاحتمال للنقيض على تقدير هذه الاحتمالات الاربعة عدم
الاحتمال له عند المدرك وبالاحتمال له هو الاحتمال له عنده لا فى الواقع
لان الشئ لا يحتمل نقيض نفسه فى الواقع ومعنى عدم الاحتمال له عدم حصوله بدل
الآخر عند المدرك ومعنى الاحتمال له حصوله بدل الآخر عنده مع ان
الظاهر من احتمال الشئ لآخر جواز اتصاف ذلك الشئ بذلك الآخر وهذا
المعنى انما يتحقق فيما اختاره المحشى الفاضل الذى اختاره السيد السند ايضا
فلذلك حكم بظهوره والمتعلق على تقدير هذه الاحتمالات الاربعة هو
الماهية المتصورة فى التصور والوقوع او اللاوقوع فى التصديق والمراد من
النفى ادراك ان النسبة ليست بواقعة ومن الاثبات ادراك ان النسبة
واقعة وههنا وجه آخر وهو ان يراد نقيض المتعلق على ان يكون عدم
الاحتمال وصفا حقيقيا لنفس التمييز فالمعنى ان العلم صفة توجب تمييزا
متعلقا بشئ لا يحتمل ذلك التمييز نقيض ذلك الشئ اى لا يكون وصفا له
واعلم انه يمكن تطبيق التعريف على مذهب جمهور المتكلمين بان يراد من الصفة
الاضافة المخصوصة المسماة بالتعلق بين العالم والمعلوم الذى يصير به
العالم عالما والمعلوم معلوما ومن التمييز معنى المميز بالفتح من حيث هو مميز
وبالنقيض نقيض ذلك المميز وبعدم الاحتمال عدم الاحتمال عند العالم ولا شك
ان ذلك التعلق يوجب المميز من حيث هو مميز وان لم يوجب ذات
المميز او بان يراد من الصفة تلك الاضافة ومن التمييز معنى التمييز
على ان يكون التغاير الاعتبارى كافيا بين الموجب والموجب ومن
الاحتمال احتمال المتعلق عند المدرك ويمكن ان يراد من التمييز فى
صورة التطبيق كون النفس مميزا والاحتمال ايضا للمتعلق عند المدرك
فتدبر فى هذا المقام **قوله** والاحتمال لمتعلقه جواب سؤال مقدر

وهو ان ارادة نقيض التمييز توجب كون التعريف مما لا صحة له لان
الشيء لا يحتمل نقيضه فيدخل فيه غير العلم المعرف من الظن وغيره و
حاصل الجواب ان ما ذكر انما يلزم لو لم يكن الاحتمال المتعلقه في الحقيقة
واما اذا كان له في الحقيقة وللتمييز على سبيل المجاز في الاسناد فلا فوصف
التمييز به من قبيل وصف المتعلق بالكسر بصفة المتعلق بالفتح
ولا يخفى عليك انه يمكن ان يراد بالضمير المستكن في قوله لا يحتمل المتعلق
المميز بطريق الاستخدام **قوله** ثم التمييز في التصور الصورة اه فالمراد
بالتمييز ما به التمييز اذ الماهية المتصورة تمتاز عند النفس عن غيرها بتلك
الصورة **قوله** وفي التصديق اه المراد من الطرفين الموضوع والمحمول
لا الوقوع واللاوقوع لان المراد من الاثبات والنفي المعنى اللغوي لا الاصطلاح
اهل المعقول من الايقاع والانتزاع نقل عنه وانما قال ومتعلقه الطرفان
مع ان المتعلق بالذات هو الوقوع او اللاوقوع لان المحتمل للنفي والاثبات
ليس الا الطرفان انتهى فلا يقال ههنا فساد من وجوه الاول انه يلزم
ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مع انه
خلاف المقرر عندهم الثاني انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم لان التصور عندهم نفس الصورة والتصديق عندهم هو
النفي والاثبات الثالث ان القول بالصورة قول بالوجود الذهني مع
ان اصحاب هذا التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف
المتبادر منه وهو مهروب عنه في التعريف الخامس انهم ارادوا بنقيض
النفي الاثبات مع انهما يرتفعان في صورة الشك والنقيضان لا يجتمعان
ولا يرتفعان لانا نقول ان اصحاب التعريف يلتزمون ان لا يكون العلم
صورة ولا نفيا واثباتا بل ما يوجبها من الصفة الحقيقية التي هي ذات
تعلق واضافة يخلقها الله تعالى على جري العادة بعد استعمال العقل
او الحواس او الخبر الصادق وتستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها
والمقرر عندهم انما هو المقرر عند الفلاسفة من ان العلم صورة حاصلة

حاصلة عند ذات المدرك بانطباع الاشباح فيه والمتكلمون ينفونه
نقل عنه ههنا فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة بل صفة توجبها
فلا يرد الاشكال الاول وان العلم بايجابه النفي تارة والاثبات تارة اخرى
تصديق وبعدم ايجابه لشيء منهما تصور واشار اليه المحشي الفاضل
بقوله والعلم بهذا المعنى اه وكون التصور نفس الصورة والتصديق نفس
النفي والاثبات فقد عرفت انهما من مخترعات الفلاسفة فلا يرد الاشكال
الثاني وان المراد بالصورة ليس الصورة الموجودة في الذهن بل الشبح و
المثال الشبيه بالصورة المتخيلة في المرآة فلا يلزم القول بالوجود الذهني
هو امر مشارك للوجود الخارجي في تمام الماهية عند الفلاسفة فلا يرد الاشكال
الثالث وان التعريف مبني على المسامحة والاعتماد على فهم الناظر للقطع
بان المحتمل للنقيض انما هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون
المعنى المصدري وهذا القدر جائز في تعريفاتهم فلا يرد الاشكال الرابع
وان النفي نقيض الاثبات بحسب نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدهما
ولا يجتمعان فيه فلا يرد الاشكال الخامس هكذا حقق المقام في بعض
حواشي شرح المواقف وغيرها فكن على البصيرة **قوله** والعلم بهذا
المعنى اه يقتضي ان يكون ادراك الحواس الخمس الظاهرة تصورا مع ان
الظاهر ان يكون نوعا من العلم مغايرا للتصور والتصديق فالاولى في
التقسيم ان يقال والعلم بهذا المعنى ان كان باحدى الحواس فاحساس
والا فان خلا عن الحكم اه فتدبر **قوله** فان المعاني ليست اه دليل
على عدم التقييد بالمعاني وهو في الحقيقة دليل على شمول التعريف لادراك
الحواس يعني ان شموله لادراكها مبني على عدم التقييد بالمعاني فانه
لو قيد بها بان يقال صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض
فلا يشمل لادراك الحواس لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان
من قال بان ادراك الحواس قسم من العلم كابي الحسن الاشعري ترك التقييد

بالمعاني ومن لم يقل به بل بانه ادراك مغاير للعلم ذكر قيد المعاني
للاحتراز عنه وممن ذكر قيد المعاني من قيدها بالكلية احترازا عن
ادراك المعاني الجزئية فانها عنده تدرك بالحواس الباطنة ويسمى
ادراكها تخيلا ولو توهما او انها عنده تدرك بالعقل ولكن يخصص اطلاق
العلم بالكليات بالنظر الى اصل اللغة فلا يرد عليه المناقشة بالنفي
وعدم الجامعية فتدبر قوله لكن يرد عليهم اه اي يرد على من ذكر
قيد المعاني ان ادراك الجزئيات العينية المحسوسة بالحواس الظاهرة
بدون حضور المواد عند الحواس بحيث تمتاز عما عداها علم عندكم ومع
حضور المواد عندها احساس والمدرك على كلا التقديرين انما هو الجزئي
المحسوس مع انه اللازم من هذا التعريف ان لا يكون الادراك الاول
علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله
وغاية ما يتكلف اه حاصله ان المدرك بدون احضاره عند الحس
كلي وان كان منحصرا في الخارج في فرد واحد والكلي ليس بعين بل هو معنى
قوله والامر في ادراكه بعد الغيبة اه يعني ان ادراك زيد مثلا بعد الغيبة
عن الحواس ليس باحساس لغيبوبته عن الحس ولا بعلم لانه ادراك العين
المحسوس على الوجه الجزئي اجيب عنه في حاشية شرح المواقف المنسوبة
الى الفاضل المشتهر بقره داود بان ادراك الجزئي بعد غيبوبته عن
الحواس من قبيل ادراك المعاني لان المدرك في هذه الصورة امر
خيالي وهو لا شئ عندنا فلا يكون من الامور العينية انتهى وفيه نظر لان
المدرك ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه والامر الخيالي انما يكون
مدركا لو اوجب العلم تميزه عن الغير بان حصل صورته عند ذات المدرك
وليس كذلك لانه انما هو آلة لملاحظة العين الغائب عن الحس فهو ليس
بمدرك بل ما به الادراك قال بعض الافاضل يمكن ان يجاب عنه بان
صورة الجزئي الحاصلة بالاحساس لما ذهل عنه صار ادراك العقل به
ثانيا علما ولا يضره ان يكون ماخوذا من الحس في الابتداء اذ الادراك غير

غير الادراك انتهى وفيه ما فيه والحق عندي ان ادراكه بعد الغيبوبة
ليس بادراك آخر بل هو ادراك الاول وكان الحس باق ولا يبعد
ان يقال انه ليس بعلم ولا باحساس بل هو احضار الاول ثانيا لا يقال
يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان ذلك الادراك تخيل او توهم وليس
بعلم ولا باحساس لانا نقول ان من لم يقيد المعاني بالكلية لا يقول
بالحواس الباطنة وهذا الجواب انما يتم بعد القول بها والا لينتقض
تعريف العلم بها فتدبر قوله اي لتمييزها التي هي الصورة اه اشارة
الى ان الكلام على تقدير المضاف او الاستخدام او المجاز في الاسناد فالتصور
صفة توجب تمييزا وهو الصورة لمتعلقها وهو الامر المتصور بحيث لا يحتمل
ذلك الامر نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز لان المميز بالكسر
غير المميز بالفتح والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض
التمييز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصور في تعريف العلم
على انه لا نقيض له فيه بحث من وجهين الاول ان التصور صفة حقيقية
ذات تعلق وهي واحدة فلا وجه لجمع التصورات والثاني ان هذا السو
التفسير لا يلايمه ما سياتي من التضعيف لانه صريح في نفي نقيض التصور
بل نقيض المتصور فالمراد نقيض المتعلق ويمكن الجواب عن الاول بان اللام التعريف
في التصورات للجنس وصورة الجمع للمشاكلة او بان الجمع باعتبار الافراد
او المحال وعن الثاني بان المراد من النقيض في التعريف غير النقيض
فيما سياتي واليه اشار بالتحقيق مع انه مبني على ان الصورة نفس العلم
لان العلم عند الحكماء عبارة عن الصورة الحاصلة عند ذات المدرك
ولا يبعد جريان هذا التوجيه فيما سياتي تدبر قوله ومن ههنا قيل اه
نقل عنه من ورود هذا السؤال قيل لفظ تحتمل صفة لصفة في تعريف
العلم والنقيض فيه نقيض لصفة لا التمييز فيصح البناء انتهى فلا
يرد هذا السؤال فعدم الاحتمال للنقيض انما هو للمتعلق والمراد
بالصفة بالنظر الى التصور اي الصورة والمراد بالتمييز المعنى المصدري

اي الكشف والايضاح فالمعنى ان العلم صفة توجب كشف المتعلق
بحيث لا يحتمل ذلك المتعلق لنقيض تلك الصفة فالتصور ح نفس
الصورة لا ما يوجبها فح يشمل التعريف للتصورات بناء على انها
لا نقايض لها فاسناد لا يحتمل الى الصفة اسناد مجازي والمراد منه
الاسناد الى المتعلق ولا شك ان ثبوت عدم النقيض للتصور يستلزم
ثبوت عدم النقيض للمتصور وبالعكس فلا يرد ان الشرح لا يبقى للتعريف
كثير معنى لان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه فتدبر **قوله** مما لا ثبت له
اي مما لا حجة له الا ترى ان التصديق نقيض التمييز ولا ينقض له ثمن
قال بان عدم نقيض المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز
امور متلازمة لا بد له من دليل مع ان الظاهر ليس له دليل ودعوى
البداهة في محل النزاع ليست بمسموعة **قوله** ان قلت اه ايراد
على البناء المذكور حاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما ثبت
باعتبار عدم نقايضها كذلك يثبت باعتبار عدم احتمالها لنقايضها
اذ كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ثبوت
نقايضها يثبت الشمول فلا وجه للبناء المذكور ومعنى قوله فلو سلم ان
للتصور نقيضا ان التمييز التصور بقرينة السابق **قوله** قلت اه حاصله
ان شمول التعريف للتصورات باعتبار عدم احتمالها للنقايض انما يكون
في التصورات بالكنه لان كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة
لامتناع تعدد حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون
لشيء واحد لوازم متكثرة يمكن احضاره باحدها كما يمكن بالآخر منها
بخلاف البناء المذكور فان التعريف ح شامل لجميع التصورات مطلقا
قوله على ان بناء شيء اه كلمة على علاوية على فرض التسليم بان كل
متصور مطلقا سواء كان بالكنه او بالوجه غير محتمل لغير صورته الحاصلة
وحاصله ان بناء الدخول على عدم النقيض بحسب الواقع على زعم القوم
لا ينافي بنائه على عدم احتمال النقيض بحسب الفرض **قوله** مثل قولهم

مثل قولهم نقيض المتساويين متساويان اه اطلاق القاعدة
عليه لا يحتاج الى التأويل بخلاف اطلاقها على قولهم عكس النقيض اه لان
نفس التعريف ليس بقاعدة فتدبر **قوله** والتحقيق اه حاصله
ان النقيضين لو فسرا بالامرين المتمانعين بحيث يقتضي لذاته
تحقق احدهما في الواقع انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب و
السلب لا يكون نقيض للتصور اي الصورة فان صورتي الانسان
واللاانسان مثلا لا تدافع بينهما من غير اعتبار نسبتهما الى شيء
بل يحصلان معا نعم اذا اعتبرت بوجد التدافع بينهما لكونهما قضيتين
متنافيتين صدقا لو جعل النقيض عدوليا وكذا ايضا لو جعل
سلبيا ولو فسرا بالامرين المتنافيين بحيث يكون كل منهما منافيا
للآخر سواء كان بينهما تمانع في الواقع او مجرد تباعد بحسب المفهوم
بحيث انه اذا قيس احدهما الى الآخر كان اشد بعدا مما عداه يكون
نقيض للتصور ايضا كذا في شرح المواقف ولا يخفى عليك ان
المقصود من هذا التحقيق هو التوفيق بين القولين مع الاعتراض
على الشارح المحقق ومن ههنا قيل اي ومن اجل تفسير النقيضين
بالمتنافيين لذاتهما والمقصود منه تأييد المعنى الثاني **قوله**
اي سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء الشق الاول لا يوجد
الا في التصديقات وبعض التصورات والشق الثاني مختص ببعض
التصورات وذلك ان القضية لا يمكن حملها على شيء اصلا وان
المفرد اذا اعتبر في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من
حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء ثم ما قيل من
ان الشق الثاني يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان
مثلا نقيضا للضاحك مع انه ليس كذلك لانه نقيض لاثباته فيندفع
بهذا البيان ولا يرد عليه ان هذا التفسير ليس بصادق على نقيض
السلب لان نقيضه انما هو الايجاب وهو ليس برفع لا نقيضه في الحقيقة

سلبه وسلب السلب بجزئه الايجاب فاطلاق النقيض عليه من
قبيل المجاز كما ان اطلاق النقيض على السالبة الجزئية بالنسبة الى
الموجبة الكلية اطلاق مجازي فتامل **قوله** والاشهر هو الاول
اي هو التفسير الاول توفيق آخر بين القولين مع الاعتراض
على الشارح المحقق وانت تعلم انه بعيد جدا **قوله** وايضا اه عطف
على قوله يبطل اه ووجه آخر لبيان ضعف قول القوم بعدم التناقض
للتصورات وحاصله نقض اجمالي بخصوص الفساد **قوله**
واجيب عن هذا كذا اجاب عنه السيد الشريف في مواضع من كتبه
لا يقال ان مدار المطابقة ان كان الشيء الذي ينشأ منه الصورة
يلزم جريان المطابقة وعدمها في الصورة التصورية من غير ملاحظة
الحكم اصلا لان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة
وقد لا تكون مطابقة بدون تلك الملاحظة وان كان الشيء الذي كان
الصورة المنتزعة صورة له يلزم عدم اتصاف التصديق بعدم
المطابقة اصلا اذ كل صورة تصديقية انما هي مطابقة لما هي صورة
له مثلا ان الصورة التصديقية لقولهم العالم قديم مطابقة لما هي
صورة له من ثبوت القدم للعالم لانا نقول ان كلا من الصورة التصورية
والتصديقية مطابقة لما هي صورة له لكن كل ما له صورة تصورية
ثابت في الواقع لانه ماهية من الماهيات في نفسه واما ما له صورة
تصديقية فقد يكون ثابتا في الواقع فتكون متصفة بالمطابقة له
كما في قولنا العالم حادث وقد لا يكون ثابتا فيه فلا تكون متصفة
بالمطابقة للواقع **قوله** ويرد عليه اه حاصله ان كون تلك الصورة
تصور الانسان مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء
من ذلك الوجه مع ان الفرق بينهما ثابت فان معنى العلم بالوجه
ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم
في الذهن صورته ومطابق له كالعلم بالوجه في المثال المذكور اي العلم

اي العلم بالانسان ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون
ذلك الوجه آلة لملاحظة ذلك الشيء فالحاصل في الذهن نفس ذلك
والمعلوم بواسطة ذلك الشيء وهذا العلم ليس بمطابق لمعلومه وهو
الحجر في المثال المذكور فنقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد
وهو في الواقع حجر يحصل منه في ذهننا صورة انسان فاعتقدنا انه انسان
ثم انا نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على
ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل العلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه
في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا
شبهة فصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه الشبح ووجه له و
الشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه
وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم
بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الانسان
ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير
مطابق وهكذا الحال في قولك الماهية المجردة عن العوارض الذهنية و
الخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم يعقل واللاشيء كلي وامثال
ذلك فليتامل والله الموفق انتهى لا يقال التحقيق ان العلم بالوجه ليس
بعلم بذي الوجه بل بنفس الوجه لان هذا اول المسئلة نعم يمكن ان
يقال انه اذا حصل في الذهن من حجر صورة انسان فهذه الصورة
مرآة لملاحظة افراد الانسان في نفس الامر لان منشأه حجر والصورة
يجب مطابقتها لذي الصورة ولا يجب مطابقتها لمنشئها فتامل
قوله اي ذاته كاف اه اشارة الى ان ليس المراد بقوله ان علمه تعالى لذاته
انه يترتب على ذاته تعالى الانكشاف التام بدون صفة زائدة عليه
وانه عالم بذاته لا بعلم زائد عليه كما هو مذهب المعتزلة والفلاسفة بل ان
علمه تعالى يقتضيه ذاته ويوجبه فايراد الكفاية دون الايجاب لامر
ايراد التعلق ولا شك انه من تجوز طرف المحشي لاجل التفصيل اذ لا

دلالة عليه في كلام الشارح المحقق **قوله** بلا حاجة اه اخذه من قوله لا لسبب من الاسباب واشار به الى ان معنى الكفاية عدم الاحتياج في العلم وتعلقه الى سبب مفضي اصلا فلا يرد ان كفاية الذات في العلم مسلم واما في تعلقه فلا اذ التعلق لكونه نسبة يتوقف على المنتسبين اي العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم لكونه متعلق العلم لا لكونه سببا مفضيا الى التعلق فتامل في معنى الكفاية في حصول العلم **قوله** اي فيما لا يفتقر اليه اه اشارة الى ان الاعراض ليس عن جميع تدقيقاتهم لان لهم تدقيقات اخر مقبولة عند اهل الاسلام وموافقة لقواعد الاسلام والى ان التعبير بالتدقيقات على سبيل الاستهزاء وعلى زعمهم الفاسد في نفس الامر **قوله** يعني ان الحس اه اشار به الى ان سبب العلم مجموع الامرين وهو غير متحقق في مثل الوجدان والحدس والتجربة واشار بتقييد العلم بالانساني الى ان حواس البهائم لم تعد من اسباب العلم وكون العموم جزءا من سبب هذا العد لا يوجب عد حواس البهائم من اسباب العلم بل استحقاق عد حواس الانسان من اسباب العلم فرد به على من قال على الشارح المحقق انه جعل حواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم انتهى فتدبر **قوله** فانها مبنية على اه اعلم ان بعض الحكماء ذهب الى ان مدرك الكليات والجزئيات المجردة هو النفس الناطقة ومدرك الجزئيات المادية هو القوى الجسمانية واما المحققون منهم فقد ذهبوا الى المدرك للكليات والجزئيات مطلقا هو النفس الناطقة ثم اختلفوا فذهب جماعة منهم الى ان صور الكل ترتسم في النفس الناطقة وهم لا يثبتون الحواس الخمس الباطنة وذهب جماعة منهم الى ان صور الكليات والجزئيات المجردة ترتسم في النفس الناطقة وصور الجزئيات المادية ترتسم في آلاتها وهم كالاولين يثبتون الحواس الخمس الباطنة ويستدلون على ثبوت الحس المشترك بانا نحكم على بعض المحسوسات بالبعض الآخر منها كما في قولنا هذا الاصفر

هذا الاصفر هو هذا الحلو ومن المعلوم ان الحس لا يحضر عندنا الا انواع مدركاتها فلا بد لنا من قوة تحضر عندنا جميع تلك الانواع حتى يصح الحكم ببعضها على بعضها الآخر وهذا الدليل مردود بان مبناه على ان النفس الناطقة لا ترتسم فيها صور المحسوسات وهو ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون حضورهما في آلتين كالبصر والذائقة ويحكم النفس بينهما وعلى ثبوت الخيال بان لصور المحسوسات حفظا وقبولا فلا بد من مبدأين متغايرين لان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين فمبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهو مردود ايضا بان عدم كون الواحد مصدرا لاثرين لو سلم فانما هو في الواحد الحقيقي دون الواحد الغير الحقيقي ومن المعلوم ان الحس المشترك ليس بواحد حقيقي فيجوز ان يكون مبدأ لهما بجهتين متغايرتين مع ان الحفظ مسبوق بالقبول فقد اجتمعا في الخيال وعلى ثبوت الوهم بانا ندرك المعاني الجزئية في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو فلا بد من قوة اخرى ويدل على مغايرتها للحس المشترك كون تلك المعاني مما لم يكن الحواس الظاهرة وسيلة لها وللنفس الناطقة كونها جزئية واما مغايرتها للخيال فظاهر ويتجه عليه ما سبق والكلام في القوة الحافظة التي هي خزانة القوة الواهمة شرحا وجرحا كالكلام في القوة الخيالية وعلى ثبوت القوة المتصرفة بانه لا بد لنا من قوة اخرى بها يقع التصرف في المحسوسات بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كفرض انسان ذي رأسين وفرض انسان ذي يد واحدة واذا استعملها العقل تسمى مفكرة واذا استعملها الوهم تسمى متخيلة وهذا الدليل اوهن من بيت عنكبوت **قوله** اشارة الى انهما لا يتقاطعان اه يعني ان التلاقي والافتراق يشعر عدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا لانه اعم منه مطلقا اذ لو كان المراد التلاقي المجامع مع التقاطع لذكر التقاطع بدل التلاقي وهو ظاهر فلا وجه لما قيل من ان التلاقي يحصل عند التقاطع ايضا ولا يكون فيه الاشارة المذكورة قيل اعلم انه ثبت في التشريح انه قد نبت من جانبي

مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتا حتى اذا
اتصلتا صار تجويفاهما واحدا ثم تتباعدا الى ان اتصلتا بالعينين
وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النور و
اختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل
العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب
وهي ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او بطريق التلاقي
والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر
فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول
واختاره الشارح في شرح المقاصد انتهى فالغرض منه اما ايراد على
الشارح المحقق بان ماذكره في هذا الشرح مناف لما ذكره في شرح المقاصد
او على الفاضل المحشي بان مراده بالتلاقي هو التلاقي المتحقق في صورة التقاطع
بقرينة كلامه في شرح المقاصد فنقول يجوز ان يكون مراده الاشارة الى
المذهبين في كتابيه مع انه فرق بين التقاطع على هيئة الصليب وبين
التلاقي على تقاطع صليبي والمذكور في شرح المقاصد هو الثاني وهو لا يقتضي
التقاطع حتى يكون ماذكره في هذا الشرح منافيا لما ذكره في شرح المقاصد
واما الجواب من طرف الفاضل المحشي فظاهر قطعا **قوله** لا يقال الحركة اه
يعني ان الحركة من الاعراض النسبية لكونها هيئة عارضة للجسم بنسبته
الى المكان والمتكلمون قد انكروا الاعراض النسبية وحكموا بانها امور
اعتبارية ليس لها وجود خارجي فلا تدرك بالحس لان الادراك الحسي فرع
الوجود الخارجي **قوله** لانا نقول اه يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود
الاعراض النسبية لكونهم قد اعترفوا بوجود الحركة **قوله** ولزوم النسبة
يعني ان لزوم النسبة لا ينافي لكون الحركة محسوسة لجواز اتصاف الامور
المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف الاعمى بالعمى **قوله** ومايقال اه اي
مايقال في دفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل
بعد مشاهدة الجسم في آنين في مكانين ادراك العقل لكونين وهو الحركة

الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشئ كالحركة بواسطة احساس
الآخر كالجسم وبه لايعد ذلك الشئ محسوسا والا يلزم ان يعد العمى
من المبصرات لان ادراك العمى يحصل بعد مشاهدة شكل
الاعمى ايضا مع ان العمى نفي صرف فضلا عن ان يكون محسوسا
بالبصر **قوله** وهو الحركة الضمير اما راجع الى الكون الاول في مكان
ثان المندرج في مجموع الكونين او الى مجموع الكونين وافراد الضمير باعتبار
كون الحركة مفردة **قوله** واللمس لا يدرك في مكان فلا يدرك
الحركة من تتمة مايقال والغرض منه دفع سؤال مقدر وهو ان
العقل يدرك الحركة بواسطة لمس الجسم ايضا فيلزم ان يكون الحركة
مدركة باللمس ايضا مع انها ليست بمدركة به عند الجمهور وتقرير
الجواب ان مجرد ادراك العقل للحركة بواسطة لا يصحح نسبة ذلك
الادراك الى تلك الواسطة بل لابد في ذلك ان يدرك تلك الواسطة
مايقوم به الحركة في مكانين واللمس لا يدرك الجسم كذلك كذا حقق
المقام بعض الافاضل فتامل **قوله** اشارة آه على مابين في
المعاني من ان تقديم ماحقه التاخير يفيد الاختصاص بمعونة
المقام فتقديم قوله بكل حاسة على متعلقه وهو يوقف يفيد الاختصاص
ههنا وانما قال اشارة لان ماذكره الشارح المحقق ليس بما يفيده
ذلك التقديم بالمطابقة بل ما يفيده بالالتزام لان المدلول المطابقي
له هو انه يدرك ماوضع كل حاسة له بها لا بغيرها ويلزمه ماذكره الشارح
المحقق وهو ظاهر **قوله** اي مركب تام اه اشارة الى ان المراد
الكلام هو الكلام الاصطلاحي وهو ماتضمن كلمتين بالاسناد لا الكلام
اللغوي وهو مايتكلم به الانسان قليلا كان او كثيرا فلا يرد النقض
طردا بمثل زيد الفاضل لانه وان كان مشتملا على نسبة لها خارج تطابقه
او لا تطابقه لكنه ليس بكلام اصطلاحي حينئذ لانه يخرج بحمل النسبة
على النسبة التامة اللهم الا ان يقال ان اضافة النسبة التامة الى ضمير

المتكلم تقتضي بالنظر الى الظاهر المتبادر ان يحمل الكلام اولا على الكلام
الاصطلاحي لا يخفى عليك ان الغرض من كلام الشارح المحقق بيان
صحة التفسير واشارة الى ان الصدق والكذب من اوصاف النسبة اولا
وبالذات ومن اوصاف الخبر ثانيا وبالعرض فلا مانع من عموم التعريف
الضمني للخبر فتدبر ولا شك ان النسبة الكلام مطلق تاما او ناقصا
خارجا تطابقه او لا تطابقه وان لم يتحقق اطلاق الصدق على مطابقتها
له والكذب على عدم مطابقتها له ومنعه مكابرة صرفة قوله اي
على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه اي في نفس الامر يشير به الى ان
الضمير المرفوع للشيء والمجرور لما وان الباء للملابسة لا يخفى عليك ان
عكسه ايضا صحيح بل هو انسب بالنظر الى عدم الفصل بين الضمير الاول
ومرجعه بخلاف ما بينه ويمكن ان يقال انه يلزم ح زيادة بعد بين الضمير
المجرور ومرجعه بخلاف ما ذكره الفاضل المحشي قوله والمراد بالشيء
اما النسبة فح يعم المعنى لشمول النسبة للنسبة الحملية والشرطية بخلاف
ارادة الموضوع ويثبت به وبموافقته لصدق الخبر وكذبه في العموم رجحان
هذا المعنى على المعنى الثاني الآن يبنى الكلام على المذهب العربي من ان
الحكم في الجزاء والشرط قيد له ويستفاد من كلام الفاضل المحشي وجوه
ثلثة مرجحة لهذا المعنى على المعنى الثاني احدها بالنسبة الى ذاته وهو
قوله وهو الاوفق للمعنى لان جانب المعنى مرجح على جانب اللفظ ووجه
الاوفقية للمعنى ان الاخبار في الحقيقة عن النسبة لا عن الموضوع و
الآخران بالنسبة الى المقام وهما قوله والشارح اختار الاول الى اخر القول
قوله فح كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي اي حينئذ اذا كان المراد
بالشيء النسبة كلمة ما عبارة عن كون النسبة مثبتة ومنفية على ان يكون
المصدران مبنيين للمفعول لان النسبة انما هي ملتبسة بهما لا بما هو مبني
للفاعل لانه صفة المتكلم لا النسبة فيه نظر لانه يجوز ح ان يكون كلمة
ما عبارة عن الوقوع واللاوقوع الآن يبنى الكلام على اجزاء القضية ثلثة

ثلثة كما ذهب اليه المتقدمون من المنطقيين وبعد فيه نظر اذ يجوز ح ان
يكون كلمة ما عبارة عن النسبة الخارجية قوله واما الموضوع اه فيه نظر
اذ لو كان المراد ذلك ليناسب ان يقال بما هو به لا بما هو به نعم يناسب
الحمل عليه اذ الالتزام في التركيب حذف المخبر به وجعل كلمة ما عبارة عن
النسبة الخارجية لكنه تكلف من وجهين وانت تعلم انه يجوز ان يكون
المراد بالشيء نفس المحمول اذ يقال اخبرت عن قيام زيد فح كلمة ما عبارة عن
النسبة الخارجية فتدبر قوله ما عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه
فيه نظر اذ يجوز ح ان يكون كلمة ما عبارة عن نفس المحمول ايضا فان اريد
المحمول الثابت او المنتفي على ان يكون الاضافة من قبيل حصول صورة الشيء
فهو ايضا غير لازم اللهم الا ان يراد تفريع الجواز لا القطع به يجاب عن النظر
السابق في اخر القول المتعلق بقوله فح كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي
قوله واليه يشير قوله اه انما قال يشير لجواز ان يكون المراد بهذا التفسير
بيان حاصل المعنى ولازمه لا بيان المعنى المطابقي وبه يظهر ان المراد
الاشارة الظاهرة فح يجوز ان يكون تقديم الظرف اعني اليه على متعلقه
اعني يشير للاختصاص تواطئهم دون الكذب بان يقول لا يتصور كذبهم
ليشعر ذلك بناء على ان تواطئهم يشعر بالكثرة فكانه علق الحكم بالمشتق و
تعليق الحكم بالمشتق يفيد علية ماخذ الاشتقاق قوله فلا نقض بخبر قوم
اي طردا لقرينة خارجية كدلالة الادلة الخارجية على مطابقة ما قالوا
به لما في نفس الامر كما في خبرهم بقدوم زيد عند مسارعة قومه الى داره
قوله اي ما يصدقه اشار به الى ان المصداق اما مصدر بمعنى المصدق
او اسم آلة او مكان يعني انه لا يشترط فيه اه اشار به الى الغرض
من قوله بمصداقه وقوع العلم من غير شبهة ليس ببيان مجرد الواقع بل
بيانه مع الرد على من اعتبر العدد المعين في كون الخبر متواترا قوله
مثل خمسة اه ذهب القاضي الباقلاني الى انه يحصل التواتر بما فوق الاربعة
لان تزكية شهود الزنا واجبة لعدم حصول اليقين بشهادتهم واليقين

يوجد في الحجة اورد عليه ان التركية واجبة في الحجة ايضا فيدل على
خلاف ما زعمه وذهب سيد المحققين الى انه يحصل باثني عشر على ما قال
الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا اذ بعثهم لتبليغ احكام دين
موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها وذهب بعضهم الى انه يحصل
بعشرين على ما قال الله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين وذهب بعضهم الى انه يحصل باربعين لما قال الله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن تبعك من المؤمنين وقد روي ان
المؤمنين كانوا اربعين والنبي مامور بتبليغ الاحكام وتشهير الاسلام
وبعضهم الى انه يحصل بسبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين
رجلا ولا يخفى عليك ان كلا منها لا يدل على المطلوب فتامل فهذه المراتب
تقديم بعضها على بعض ليس للاشارة الى التفاوت بينها بحسب
القوة والضعف بالنظر الى التفاوت بين دلائلها بل لمجرد الرعاية الى
التقدم بالطبع **قوله** على ما قيل اشارة الى ان كل من هذه المراتب
المذكورة قائل انه متعلق بكل منها **قوله** بل ضابطه وقوع العلم بلا شبهة
اي ضابط كون الخبر متواترا وقوع اليقين بعده اي يحصل العلم بعده
غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل لوقوع شيء بدله لا بمعنى سلب
الامكان العقلي كما في العلوم العادية كذا في التلويح فلا يرد ما قيل من ان
الاطلاع على ان الحاصل عقيبه محتمل لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مالا
امر دونه خرط القتاد انتهى وذكر العلم احتراز عن الخبر الواحد
فتدبر وذكر بلا شبهة احتراز عن الخبر المشهور فانت تعلم انه اما مبني
على ان العلم قد يطلق على الظن الغالب الذي به ينقطع الاضطراب
او على التاكيد **قوله** العلم مستفاد من التواتر لم يقل من المتواتر
للاشارة الى ان لوصف التواتر مدخلا في افادة المتواتر للعلم اليقيني
بعده فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثباته بالعلم يوجب
توقفه على العلم وهو دور **قوله** واجيب عن هذا اه حاصل الجواب

الجواب ان نفس التواتر سبب لنفس العلم والعلم بان الحاصل
بعده علم سبب للعلم بالتواتر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف
العلم بالتواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وقد جعل
العلم بعد التواتر دليلا عليه لا يقال ان الدور باق لان المتواتر دليل
العلم والعلم بالعلم نفس العلم وقد جعل دليل المتواتر لانا نقول لا نسلم
ان المتواتر دليل العلم بل هو علته الخارجية ولو سلم فالمراد من الاول هو العلم
بواسطة السمع بالخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على
الكذب والملزوم الثاني نفس العلم بالعلم بمضمون نفس الخبر
مع قطع النظر عن ثبوته على السنة هذا القوم وهذا العلم غير العلم
الاول فلا دور لا يقال فيلزم حصول التصديق من التصور لانا نقول
انه جائز اذا كان بدون الاكتساب **قوله** وهكذا حال كل معلول
الخ فان وجود الصانع علة لوجود العالم مع ان العلم بوجود
العالم علة للعلم بوجود الصانع لا يخفى عليك ان العلم بوجود المعلول
علة للعلم بوجود علته سواء كانت ظاهرة او خفية نعم قد يحصل العلم
بوجود العلة الظاهرة بدون العلم بوجود معلولها كالنار التي رأى
الناظر نفسها من غير دخان ولكنه غير مضر لتعميم العلة وكذا الكلام
في جانب المعلول لان العلم بوجود المعلول الخفي بالدليل العقلي علة
للعلم بوجود علته مطلقا ويمكن الجواب عنهما بادنى تامل ولا يخفى عليك
ان هذه الكلية يتعلق بها ما سياتي من السؤال والجواب فتدبر
قوله معلول اعم اه لجواز حصول العلم من غير شبهة من سبب
آخر كخبر الرسول عليه السلام والاعم لا يدل على الاخص باحدى الدلالات
الثلاثة ولا يلزم من العلم به العلم بالاخص **قوله** قلت عدم الدلالة
اي عدم الدلالة عند عدم العلم بانتفاء سائر العلل مع ان انتفاء سائر
العلل ههنا معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر
وبانتفاء سائر العلل يرتفع العموم عن المعلول فيدل على العلة الخاصة

يرد عليه ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع اذ يجوز ان
يكون علة غير التواتر متحققة في نفسها من غير علمنا بوجودها ولا
بعدمها ومن المعلوم ان عدم العلم بها لا يدل على عدم تحققها في
نفسها لا يقال يلزم ح توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
شخصي لانا نقول انه ايضا في حيز المنع لجواز ان يكون العلم الحاصل
باحديهما غير العلم الحاصل بالاخرى بالشخص وان كان عينه بالنوع
مع انه يجوز ان يكون العلم حاصلا بعد المتواتر بعلة اخرى والى
ما ذكرنا اشار بقوله فتامل فتدبر قوله وقع في التلويح اه حيث
قال فيه واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى
عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد انتهى الغرض
منه بيان منشأ التوهم والاحتياج الى التمحل الذي دفعه ببيان اشتراك
بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل والغرض من التوهم والتقدير
اما دفع المنافات بين كلامي الشارح المحقق او دفع الاعتراض عليه
بالنظر الى مجرد كلامه في هذا الكتاب فذلك الاعتراض لمخالفته لما في
الواقع من خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام قوله فتوهم منه ان الخبر
بمعنى الاخبار اه اي ان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى
النصارى من قبيل اضافة المصدر المتعدي الى مفعوله والفاعل
محذوف فتقدير الكلام اخبار اليهود النصارى بقتل عيسى عليه السلام
فاحتيج الى تكلف تقدير مضاف الى اليهود وهو الخبر بمعناه او الخبر
بمعنى الاخبار او نفس الاخبار وذلك المضاف المحذوف معطوف على
المضاف المذكور ووجه الاحتياج لئلا يلزم من العطف بلا تقدير كون اليهود
مفعولا ايضا لان المعنى ليس على ذلك فيه بحث من وجوه اما اولا فلانه
يجوز ان يكون اضافة الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب
الى النصارى للاختصاص من حيث التعلق بهم لا من حيث الوقوع منهم
وان يكون الباء للملابسة في الموضعين واما ثانيا فلانه لا يلزم من العطف

وكذلك المنشأ ومنشأ التوهم بالذات
ومنشأ الاحتياج بالواسطة منه

من العطف على النصارى الا كون اليهود مضافا اليه واما كونه مفعولا
للمضاف فلا نسلم انه يلزم من هذا العطف لجواز ان يعتبر بعده فاعلا
نعم العطف على المفعول نحو اكرمت زيدا وبكرا يقتضي ذلك ولكن
يجوز الفرق بينهما ولو سلم فيجوز ان يكون اليهود ايضا مفعولا لجواز
اخبار بعضهم بعضا بتابيد دين موسى عليه السلام واما ثالثا فلانه يجوز
ان يكون اليهود معطوفا على المقدر وهو اليهود لا يقال يلزم ح عطف
الشيء على نفسه لانا نقول التغاير باعتبار تغاير القتل والتابيد يكفي في
العطف قوله لكن بعض النصارى اه فيه بحث اذ لا يلزم من الاشتراك
في ذلك الاعتقاد الفاسد الاشتراك في الخبر لجواز ان يختص باليهود
فلو قال في اعتقاد القتل والقول لكان اصوب اللهم الا ان يقال الظاهر
من الاشتراك في ذلك الاعتقاد الاشتراك في ذلك الخبر ايضا فلا حاجة
الى ذكره قوله فلا حاجة الى التمحل اذ لا حاجة ح الى جعل اضافة الخبر
بمعنى الاخبار الى النصارى اضافة المصدر الى مفعوله حتى احتيج الى
التمحل او اذ لا حاجة ح الى كون الخبر بمعنى الاخبار لجواز ان يكون الباء
للملابسة في كلا الموضعين فلا يرد ما قيل حاصله ان سلب الاحتياج الى
جعل الخبر بمعنى الاخبار ح ليس بحق مع انه الظاهر من تقرير المحشي لان
الخبر بمعنى الاخبار ح جزما لان الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق
والكذب لا يتعدى الى مفعول لا بنفسه ولا بالحرف وههنا قد تعدى اليه
في الموضعين قوله بل لم يبلغ اه اي بل عدم تواتره ثابت لانه لم يبلغ
المخبرون بقتله عليه السلام حد التواتر في المرتبة الاولى اذ قد ثبت بالنقل
الصحيح ان عدد المخبرين به اولا لم يتجاوز سبعة نفر والغالب انه لا يوجب
العلم بلا شبهة باخبار السبعة لا يخفى عليك ان فيه نوع غصب غير مسموع
لان المنع مع الاستدلال غصب غير جائز فتدبر وقيل انهم انما اخبروه مع
شبهة اذ روي انهم ترددوا في انه صاحبهم او عيسى عليه السلام وقال
تعالى وما قتلوه يقينا وقال ايضا وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم

فيه نظر اذ قال الله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح اللهم الا ان يقال
انه للترويج والترغيب لتصديق هذا الحكم مع شبهتهم في انفسهم
فتدبر **قوله** وبالجملة العلم دليل العدم اي تخلف العلم بالشبهة
عن خبرهم بالقتل والتابيد دليل عدم كونه متواترا اذ مصداقه وقوع
العلم بالشبهة بعده فيه بحث من وجهين الاول انه لا يصلح فذلكة
وخلاصة لما تقدم من كلامه مع انه هو الظاهر منه وجعله فذلكة لقوله
تواتره ممنوع بعيد جدا والثاني ان افادة المتواتر للعلم بالشبهة
اول المسئلة فالاستدلال بانتفاء العلم بالشبهة على عدم التواتر مما لا
يقبل اللهم الا ان يقال الاستدلال به تحقيقي لا الزامي **قوله** فيه اشارة
الى عدم الكلية سواء كان رتب للتقليل او للتكثير وذلك يظهر بالنظر
الى امكان الجسم فانه ممكن سواء كان صغيرا او كبيرا او الى قوة الحبل المؤلف
من الشعرات **قوله** والتحقيق اه لا يقال ان اريد الاسباب التامة
فلا يمكن الاجتماع وان اريد الاسباب الناقصة فلا تقتضي قوة المسبب
بل وجوده لان مجموع الاسباب الناقصة سبب تام واحد يقتضي
وجود مسببه لانا نقول المراد المسبب الموصوف بالقوة وهو ههنا العلم
من غير شبهة فان قلت الخبر ههنا واحد فيم التعدد قلنا انه باعتبار
تعدد المخبرين **قوله** واما وهم الكذب اه جواب سؤال مقدر فتقريره
ان المخبر ليس سبب الاعتقاد لانه يحتمل الكذب ايضا وحاصل الجواب
ان احتمال الكذب نشاء من الخارج واما نفس الخبر فمدلوله انما هو الصدق
فهو سبب الاعتقاد **قوله** ولو بالنسبة الى قوم آخرين نقل عنه اورد
على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء عليهم الصلوة كيوشع مثلا امر بمتابعة
شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله
ولو بالنسبة اه وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم
الاول فلا اشكال انتهى منشاء الايراد تبادر عدم كون المبعوث مامورا
بمتابعة شرع غيره فجعل التعريف شاملا لمن بعث الى غير من بلغ الاحكام

الاحكام اليهم الاول لتبليغ تلك الاحكام الى ذلك الغير صرفه عن
ظاهره حاصله ان المتابعة لشرع الغير لا ينافي لكون التابع مبعوثا الى
الخلق الذي لم يبلغه الاحكام اليه ذلك الغير لتبليغ تلك الاحكام
فظهر لك مما قررنا ان المفضل عليه هو من بلغ الاحكام اليهم الاول وان
تبليغ الثاني التابع انما هو الى من بعث اليهم لا الى غير المبعوث
اليهم ولا الى بعض المبعوث اليهم اذ حاصل التعريف انسان بعثه
الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام اليهم فلا وجه لما قيل من ان
منشاء الايراد تبادر كون التبليغ الى المبعوث اليهم جميعا فاعتبار
كون التبليغ الى غير المبعوث اليهم او الى بعض المبعوث اليهم خلاف
المتبادر ولا وجه لما قيل ايضا من ان المبعوث اليهم الثاني ان
كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الايراد وان كانوا
قد بلغهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما
فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام
الى من لم يبلغ اليهم تامل ولا حاجة ايضا الى ما قاله الفاضل سيجقلي
زاده للاجابة عنه بجعل المفضل عليه احد الامرين مع كون المفضل
من جملة المبعوث اليهم وهما المبلغ اليهم الاحكام والمبعوث اليهم
الثاني لكن الآخرية بالنسبة الى الثاني اخص من الآخرية بالكلية كما
في الاول او في الجملة كما في الثاني باعتبار كون الجزء غير الكل اذ قد عرفت
ما فيه مع ما فيه من كمال البعد فتدبر واجيب عن اصل الاشكال بان
كون النبي الثاني نبيا من جملة الاحكام ولا نسلم حصول تبليغه من
النبي الاول انتهى ملخصا فلا حاجة الى ان يقال ولو بالنسبة الى آخرين
لا يخفى عليك ان جميع الاحكام يابى عنه اللهم الا ان يقال اطلاق الجمع
في هذه الصورة باعتبار تكثر من بلغ اليهم هذا الحكم اعلم ان هذا التعريف
ينتقض ايضا لمن اوحي اليه لتكميل نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى
غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يقال ان التعريف

انما هو للنبي المتفق عليه او يعتبر التغاير الاعتباري بين المبعوث
والمبعوث اليه مع اعتبار اطلاق الخلق على الواحد ايضا او يدعى انه
ايضا مبعوث الى الخلق على ما نقل انه قال ايها الناس هلموا الى فانه
لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري فلو تعرض
اليه الفاضل المحشي بالسؤال والجواب لكان اشمل واولى **قوله**
وهو بهذا المعنى يرادف النبي قال في شرح المقاصد النبي انسان
بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى فيستفاد منه
ان ما اختاره انما هو التساوي ويستفاد ايضا من قوله وقد يشترط
فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده فيه بحث لان الظاهر من كلامه
انما هو الترادف اللهم الا ان يراد بالمساوات معنى المساوقة او يعتبر
في كل منهما جزء آخر يغاير لما في الآخر كالمعنى اللغوي ولا يخرجه عن
المساوات واليها ذهب جمهور المعتزلة وكون النبي اعم من الرسول
مذهب جمهور اهل السنة والجماعة وقال بعضهم الرسول اعم من النبي
لان الرسول يكون من الانسان والملك واما النبي فلا يكون الا من
الانسان كذا قيل **قوله** ويؤيد قوله تعالى اه وجه التاييد ان هذا العطف
العطف ظاهر في المطلوب بناء على انه لا قائل بالمباينة بينهما الكلية
ولا الجزئية وعلى انه يلزم من نفي احد المتساويين نفي الآخر وكذا يلزم من
نفي الاعم مطلقا نفي الاخص بخلاف نفي الاخص مطلقا فظهر من هذا
العطف ان النبي اعم من الرسول مطلقا والنظم يحمل على ظاهره ما لم
يمنع عنه مانع ولا مانع ههنا وانما قال يؤيده ولم يقل يدل عليه لاحتمال
ان يكون العطف ههنا لتاكيد النفي او لاعتبار التغاير الاعتباري
في العطف فيظهر لك مما قررنا انه لا وجه لما قاله الفاضل الكوفي
ولا لما قاله المحقق سيجلي زاده فعليك المراجعة اليهما **قوله** وقد
دل الحديث اه روي ان النبي عليه الصلوة والسلام سئل عن عدد الانبياء
فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة

ثلثمائة وثلثة عشر كذا في تفسير القاضي وهذا الحديث يحتمل ان يكون
مؤيدا ثانيا للمطلوب او للمؤيد الاول فح يكون العطف من قبيل
عطف وجه التاييد على ما قام به ذلك التاييد وعلى كلا التقديرين
لا يفيد هذا الحديث مرتبة الدلالة على المطلوب بل التاييد لان الخبر
اذا كان قطعيا من جهة الدلالة على مفهومه وظنيا من جهة ثبوته
لا يفيد الا الظن على ما بين في محله وثبوت هذا الخبر ظني لكونه خبرا
واحدا **قوله** فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب اه بخلاف النبي فانه
يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام وانت تعلم ان هذا
القول تفريع على ما قبله مع انه لا يلزم منه لجواز خصوص الرسول بوجه
آخر غير اشتراط الكتاب له كالكون بالوحي فقط ولا يخفى عليك ان كلا
من الوجهين اللذين ذكرهما لدفع الاعتراض المذكور ضعيف جدا
لان كلا منهما مجرد احتمال عقلي والشرع لا يثبت بالعقل مع انه يلزم
ان يكون عدد الانبياء اكثر من عدد الرسل لان التورية كان مع انبياء
بني اسرائيل وعددهم اكثر من عدد الرسل كذا قيل فتدبر **قوله** كما في
الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة شرفها الله تعالى ومرة بمدينة كرمها الله
تعالى على ما قالوا **قوله** وتخصيص بعض الصحف اه روي انه عليه السلام سئل
كم انزل الله تعالى من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر
صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم
عشر صحايف وعلى عيسى وموسى وداود ومحمد التورية والانجيل والزبور
والفرقان وهذا القول من المحشي الفاضل جواب سؤال مقدر وهو ان
النزول لو كان متكررا لم يكن التخصيص في الروايات مع انه وقع فيها
فعلم انه لم يتكرر وحاصل الجواب ان صحة الروايات غير مسلمة ولو
سلمت فالتخصيص باعتبار النزول الاولى لا ينافي التكرر ويمكن تقرير السؤال
على وجه الاستفسار عن وجه التخصيص ولا يخفى عليك انه يمكن ربطه بالتوجيه
الاول ايضا لا يقال تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء لا ينافي عدم تخصيص

البعض الآخر فلا حاجة الى هذا الجواب لانا نقول المراد انما هو العموم على
ما يدل عليه الرواية السابقة قوله واشترط بعضهم اه الغرض من
النقل اولا ثم الرد عليه ثانيا دفع الايراد بهذا النقل على كل من توجيهيه
لانه ينافي لكل منهما لا يخفى عليك ان الجواب باعتبار تكرر نزول الشريعة
واعتبار التجدد به غير ظاهر ههنا قوله كما صرح به القاضي حيث قال في
تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون
صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته قوله
لينحصر الخبر اه اذ لو كان الرسول اخص من النبي لا ينحصر الخبر الصادق في
المتواتر وخبر الرسول لخروج خبر النبي الذي ليس برسول عن المتواتر
وخبر الرسول فيختل الحصر المقصود ههنا قوله ويعتبر الحصر اه فان الخبر
الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لا يخفى
عليك انه يابى عنه تعميم الخلق فيما سبق للانس والجن والملائكة اللهم الا ان
يقال انه توجيه بالنظر الى مجرد كلام المص ولا مانع عنه في كلام المص رحمه الله تعالى
قوله قيل عليه اه حاصله ان تعريف المعجزة ينتقض طردا بدخول سحر من
ادعى النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار
صدق من ادعى النبوة وانت تعلم انه انما يصدق عليه بالنظر الى عموم القصد
بحسب الظاهر واما اذا اريد به قصد الواجب بالذات وهو الله تعالى كما اشار
اليه الشارح المحقق بقوله فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده
تصديقا له في دعوى الرسالة فلا نقض بما في يد الكاذب اصلا سواء كان موافقا
او مخالفا فتدبر قوله واجيب بانه تعالى اه حاصله انه تعالى لا يخلق الخارق
الموافق لدعوى الكاذب الذي ادعى النبوة في يده بحكم العادة ومادة
النقض يجب ان تكون من المحققات فلا نقض بمجرد الفرضيات وذلك
ان الامر الخارق في يد النبي فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك
يخلقه الله تعالى في يده لاظهار صدقه فلو اظهره على يد الكاذب يكون
تصديقا له وهو محال عليه تعالى واحترزنا بالموافق عن المخالف لانه

لانه تعالى يخلقه في يد الكاذب للاهانة على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب
انه دعى لاعور فصارت عينه الصحيحة عورا ايضا واحترزنا بقولنا
الذي ادعى النبوة عن الكاذب الذي ادعى الالوهية لانه يجوز ظهور
الخارق الموافق على يده لانه لا يوجب صدقه لان حاله يكذب مقالته
لا محالة قوله وايضا اظهار الشيء فرع وجوده فاظهار الصدق
فرع وجود الصدق ولا صدق في الكاذب فلا نقض بما في يده والظاهر
ان هذا الجواب مبني على تسليم خلق الخارق الموافق على ما نقل في حق
البعض في يد الكاذب فان قلت يلزم التباسه بالمعجزة فيفوت الحكمة
في خلق المعجزة قلنا يجوز الفرق بوجه آخر وهو العجز في اتيان مثل
المعجزة دون اتيان مثل ذلك الخارق فلا يفوت الحكمة كذا قيل وفيه
بحث لان التحدي لا يجب في حق المعجزة فتدبر ومن المعلوم قصد
اظهار الصدق في النبي دون الكاذب من الامور الخفية لا يطلع
عليه فلا يندفع به الالتباس والحق انه تعالى لا يخلقه في يد الكاذب
بحكم العادة يرد عليه ان مجرد اظهار الشيء اذا سلم انه فرع وجوده
ولكن قصد اظهار الشيء فرع وجوده اللهم الا ان يراد ان قصده
تعالى لاظهار الشيء يقتضي وجوده لان المراد لا يتخلف عن ارادة
الله تعالى قوله لانه مما يترتب اه لا يقال ان المعجزة ايضا تترتب
على الاسباب لكونها من جملة المعلولات لانا نقول المراد من الاسباب
اي الاسباب العادية كما اشار اليها بقوله كلما باشرها احد بخلاف
المعجزة والمراد من الخلق بعد المباشرة لتلك الاسباب هو الخلق
بجري العادة لا الخلق لزوما وتوليدا يرد عليه يبقى النقض بالخارق
بدون المباشرة ويحتاج الى الجواب الاول فالصواب ان يكتفى به اللهم
الا ان يقال يجوز ان يكون مراده مجرد البحث على الاعتراض بدخول
سحر المتنبي في التعريف فلا ينافيه الاحتياج الى الجواب الاول في دفع
النقض بالخارق بدون مباشرة الاسباب قلنا ان نقول يجوز

ان يكون مراد القوم بهذا السحر هو الامر الخارق بدون المباشرة
للاسباب ولو على طريق المجاز فتدبر **قوله** ان قلت اه ايمكن ان
يجاب عنه بوجه آخر وهو ان يقصد بما في يد الولي بالنسبة الى
النبي التوقير مثلا وبالنسبة الى نبيه اظهار صدقه في دعوى الرسالة
ويجوز ان يقصد كل منهما بالذات ولا حصر في التعريف لأن ذكر
الشئ ربما ينافي لما عداه **قوله** الارهاصات انما ذكرها في الجواب
مع انها لم تذكر في السؤال للاشارة الى انها من موارد النقض جمعا
ايضا ففي السؤال اكتفاء باحدهما عن الآخر الارهاصات جمع الارهاص
وهو الخارق الذي يظهر قبل البعثة لتأسيس امر النبوة **قوله** على سبيل
التشبيه اه فيه احتمالات ثلثة فالاظهر منها ان يكون كل منهما متعلق
بكل من الارهاصات والكرامات **قوله** هذا الامكان هو الامكان الخاص
اه يعني ان الظاهر ان يحمل على الامكان الخاص لأن هذا التعريف لاهل السنة
وهم غير قائلين بالضرورة فالحصر المستفاد من قوله هو الامكان الخاص بالنسبة
الى الظاهر المتبادر وهو لا ينافي بما سيأتي من الحمل على الامكان العام
المقيد بجانب الوجود ولا يبعد ان يعتبر الحصر بالنسبة الى الامكان
او الامكان العام المقيد بجانب العدم ولك ان لا يعتبر الحصر بل النوع
والفصل عن الوصف فان قلت انهم قائلون بالضرورة العادية فكيف
يصح الحمل على الامكان الخاص قلنا الضرورة العادية لا تنافي سلب
الضرورة الذاتية من الطرفين وان كان الدليل مع النظر الصحيح
مادة وصورة اعلم ان ذكر الامكان للاشارة الى ان الدليل لا يخرج عن
ان يكون دليلا اذا لم ينظر فيه اصلا بل يكفي فيه كونه بحيث اذا نظر فيه
بالنظر الصحيح يتوصل عادة الى العلم بمطلوب خبري فان قلت لو قصر
على التوصل واراد منه التوصل بالقوة لحصل ذلك الامر ايضا مع الاختصار
في التعريف قلنا نعم يكون الامر كذلك لكنه ليس بصريح في ذلك بخلاف
ذكر الامكان والظاهر ان المراد بالصحة هي الصحة من جهة المادة وا

المادة والصورة جميعا بقرينة ذكر العلم في التعريف لان الدليل
الفاسد من جهة المادة او الصورة لا يوصل الى العلم كليا والظاهر
المتبادر من العلم ما لا يشمل الظن فيختص التعريف بالبرهان لان
ما يفيد الظن يسمى امارة عندهم وتقييد المطلوب بالخبري للاحتراز
عن التعريف **قوله** ولك ان تأخذ اه يعني ان يراد بالامكان
العام المقيد بجانب الوجود اي سلب الضرورة عن الجانب المخالف وهو
ههنا عدم التوصل وهو اعم من ان يكون التوصل ضروريا اعداديا
كما هو مذهب الفلاسفة او توليديا كما هو مذهب المعتزلة او غير ضروري
ايضا كما هو مذهب اهل السنة والجماعة فلا يخفى عليك ان الحمل على الامكان
العام المقيد بجانب الوجود يفيد امكان تطبيق التعريف على كل من
هذه المذاهب بخلاف الحمل على الامكان الخاص فانه يوجب اختصاصه
بمذهب اهل السنة والجماعة **قوله** انما لم يقل لذاتها يعني ان ارجاع الضمير
المفرد المذكر الى القضايا يقتضي ان يكون القضايا شيئا واحدا مذكرا و
وحدتها انما هي باعتبار دخول الهيئة الحاصلة من التركيب فيها
لان دخولها فيها يرفع التعدد عنها ويجعلها شيئا واحدا ويحتمل ان
يكون المراد انما لم يقل لذاتها على ان يكون الضمير للقضايا بل قال
لذاته على ان يكون الضمير للقول او المؤلف اشارة الى دخل الصورة
في الاستلزام ولا يخفى عليك ان الاول غير تام لاحتمال الارجاع الى القول
او المؤلف نعم يتم اذا لم يحتمل الا الى الارجاع الى القضايا وههنا ليس كذلك
وان الثاني غير تام ايضا الا اذا اعتبر ارجاعه الى المقيد وذلك يكون
في اسم الاشارة واما الضمير فانما يرجع الى مجرد ذات الموصوف ولا بارجاع
اليه لا يحصل تلك الاشارة اللهم الا ان يراد الاشارة بعد الارجاع
الى القضايا او يعتبر استعمال الضمير في موقع اسم الاشارة وبعد هذا
فيه نظر لان الاولى ان يعتبر تلك الاشارة في الضمير المستكن في قوله يستلزم
لتقدمه على الضمير في قوله لذاته اللهم الا ان يقال ان الضمير في قوله لذاته

صريح في تلك الاشارة بخلاف الضمير المستكن في قوله يستلزم لاحتمال
ان يكون بالتاء دلا بالياء ولا يخفى عليك ان حمل الاستلزام على العادي
لا يكفي في تطبيق هذا التعريف بمذهب الاصوليين لان مذهبهم المشهور
كون الدليل مفردا فقط ومذهبهم التحقيق كونه على ثلثة اقسام
المفرد والمقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة الخارجة عنها الهيئة
وهذا التعريف مختص بالمقدمات المرتبة الماخوذة مع الهيئة فظهر فساد
قول من قال ان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا
يصح على راي الاشاعرة انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التعريف مختص بالبرهان
على ما قيل من انه لا استلزام في الظنيات بحسب نفس الامر لعدم العلاقة
بين الظن وبين شيء يستفاد الظن منه لانتفائه مع بقاء ذلك الشيء
وان هذا التعريف شامل للقياس البسيط والمركب بناء على ان المراد من
القضايا ما فوق الواحد وهو المشهور لكن التحقيق عند البعض ان القياس
المركب ليس بقياس واحد بل اقيسة متعددة وان ترك قيد التسليم
اما مبني على انه لا مدخل له في الاستلزام كما ذهب اليه البعض او على انه
مشهور استغني عن ذكره او على ان المراد من القول هو القول المعقول
وهو لا يكون معقولا بدون التسليم **قوله** فان قلت اه حاصله انهم
اطلقوا لفظ الدليل على الملفوظ والمعقول على وجه الحقيقة فهذا الاطلاق
يقتضي كون تعريف الدليل يعمهما وهذا التعريف ليس بعام بناء على ان
تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فلا يرد ما قيل من ان الاولى ان يقال
بدل التعريف المعرف بالفتح **قوله** قلت اه لا يقال هذا اثبات
الواسطة وهو ينافي قوله لذاته لان المقصود منه سلب الواسطة
لانا نقول المراد منه سلب وساطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس
المساوات او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض لا سلب
الواسطة مطلقا كذا قيل والحق عند المحققين كون المقدمتين دليلا
وان كان الاستلزام للنتيجة بواسطة عكس النقيض فالحق ان يقتصر على

يقتصر على سلب المقدمة الاجنبية في قياس المساوات وههنا ٢
بحث من وجوه اما اولا فلانه يجوز ان يطلق الدليل على الملفوظ
بطريق المجاز واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون الدليل مشتركا بينهما
بالاشتراك اللفظي دون المعنوي واما ثالثا فلانه لا نسلم ان العلم بالملفوظ
علم تصديقي بل هو علم تصوري واما رابعا فلان الالفاظ امارات
لمدلولاتها فلا تستلزمها لان الاستلزام عندهم عبارة عن امتناع
انفكاك اللازم عن الملزوم فتدبر **قوله** هذا في القول الاول اي
التعميم من الملفوظ والمعقول وهو جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره
على من له ادنى فطانة لا يخفى عليك ان عموم المشترك من نوع
المجاز والمجاز لا بد له من القرينتين احدهما مانعة والاخرى معينة
للمعنى المجازي لتكثر اللوازم فما القرينة ههنا **قوله** اذ لايجاه
لجواز السكوت عقيب تلفظ الدليل الملفوظي اعلم ان معنى اخرية القول
الاخير مغايرته في الحكم لكل من القولين الماخوذين في الدليل والمعقول
مغاير للملفوظ قطعا وايضا يمكن تعميم الملفوظ من الحقيقي والحكمي
فتدبر **قوله** هذا الحصر اه هذا الحصر اما مستفاد من تعريف المسند اليه
بلام الجنس او من الضمير بين المسند اليه وهو الدليل وبين المسند وهو العالم
وارادة النظر في احواله فقط من النظر فيه اما بطريق حذف المضاف
او بطريق المجاز في النسبة وما قيل من انه مبني على ان المفهوم من
النظر في الشيء هو النظر فيه بحمل احواله عليه ففيه نظر لان النظر في نفس
الشيء يقتضي كون ذلك الشيء مركبا اي صاحب الاجزاء لان النظر
ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول والنظر في حق الشيء يقتضي
كون ذلك الشيء معرفا بالفتح او نسبة تامة خبرية والدليل المفرد
ليس شيء منهما **قوله** حتى يلزم كون المقدمات دليلا كما يلزم
كون المفرد دليلا فيكون منافيا لهذا الحصر والمراد من هذه المقدمات
المقدمات المتفرقة كما في تقديم الكبرى على الصغرى والمقدمات المرتبة

الخارجة عنها الهيئة لا ما يعم المقدمات المرتبة الداخلة فيها الهيئة
لانها ليست بدليل عند الاصوليين ولا معنى للنظر فيها وهذا القول
متعلق بالمنفي لا بالنفي **قوله** لكن لا يخفى اه اي لكن لا يخفى ان كون
المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط خلاف ظاهر العبارة لان
ظاهرها العموم بل الخصوص بالنظر في نفسه لكنه فاسد فالحق هو العموم
وخلاف الاصطلاح لانهم ذهبوا الى انقسام الدليل الى الاقسام
الثلثة اي المفرد والمقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة الخارجة
عنها الهيئة فلا يصح ان يكون المراد النظر في احواله فقط فلا يصح الحصر
في قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم فيه نظر لانه
يجوز ان يكون التعريف بالنظر الى مذهبهم المشهور وهو كون الدليل
مفردا فقط وهو من جملة اصطلاحاتهم ولو سلم فيجوز ان يكون
الحصر اضافيا بالنسبة الى قوله العالم حادث وكل حادث فله صانع
اي بالنسبة الى المقدمات المرتبة الداخلة فيها الهيئة فلا يقتضي
هذا الحصر البناء على تلك الارادة حتى يرد انه خلاف الظاهر ولما
والاصطلاح لا يقال يجوز ايضا ان لا يعتبر الحصر ههنا فلا يرد ما ذكره
المحشي الفاضل لانا نقول فح لا فائدة في تخصيص العالم بالذكر فتدبر
قوله المراد بالعلم التصديق اي المراد بالعلم في الموضعين التصديق
فالتفريع على المجموع مع انه لا حاجة اليه في ذلك التفريع اذ يكفي فيه
كون الاول تصديقا فالظاهر انه على الجزء في ضمن الكل المراد بالتصديق
اما مطلق التصديق سواء كان يقينيا او ظنيا فالمراد من اللزوم
هو اللزوم في الجملة لا اللزوم العقلي بمعنى امتناع الانفكاك كليا
فيشمل التعريف للبرهان الذي يلزم من اليقين به اليقين لشيء
آخر والامارة التي يلزم من اليقين او الظن به الظن لشيء آخر و
لزوم اليقين من الظن لا يكاد يوجد واما التصديق اليقيني
فالمراد باللزوم هو اللزوم العقلي بالمعنى المذكور فيختص التعريف

التعريف بالبرهان قدم الكلام المتعلق بالعلم على الكلام المتعلق
باللزوم مع ان المناسب بترتيب التعريف الامر بالعكس لان اللزوم
اضافية ونسبية وهي محتاجة الى المنتسبين او لان العلم جزء من
اللزوم من العلم والجزء مقدم على الكل او لان دفع النقض بمواد
كثيرة اولى من دفعه باقل منها والمفضل مقدم على المفضل عليه
او لان السؤال بالحد والملزوم ومتبادر بالنسبة الى السؤال بالقضية
المستلزمة لقضية اخرى والمتبادر من السؤال اولى دفعه او لان
دفع غير المتبادر فلا يراد ما قيل من ان الاليق بالبيان ان يذكر
المحشي اولا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشيا اه ثم يذكر ان المراد
بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج الملزومات
التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد الا قرينة ان
التعريف للدليل هذا مبني على وجود العلم الاجمالي اولا بطريق ان قوله ح
الدليل مما فيه التصديق والمقصود من التعريف تحصيل العلم
التفصيلي بالمعرف بالفتح فلا يرد ما قيل من ان هذه القرينة مما لا يلتفت
اليها في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد ما لا يخفى
انتهى وحاصل ما قيل في الاجابة عنه من ان العلم من الالفاظ المستعملة
لمعان وجعل المعرف بالفتح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك
صحيح وما لا يصح جعله قرينة على تخصيص المعرف بالكسر او على تعميمه ومراد
المحشي الفاضل هو الاول ففيه نظر لان الاشتراك عند المتكلمين وهذا التعريف
للحكماء كما اشار اليه قوله فبالثاني اوفق ولو سلم فلا نسلم ثبوت الفرق
بينهما لان الظاهر ان علة عدم الصحة جارية فيما ادعى صحته وقيل ما حاصله
ان كون لفظ العلم مشهورا عندهم في التصديق قرينة على ذلك واعترض
عليه بان الشهرة انما تكون قرينة لو علم كون هذا التعريف مصطلح الاصوليين
وذلك ممنوع بل قول الشارح فبالثاني اوفق يؤيد عدم كونه مصطلحهم و

ونقول الاشتهار فی اطلاق العلم علی التصدیق الیقینی والظاهر
المتبادر من اطلاقه ههنا کون المراد منه اعم من التصدیق
الیقینی ونقول یجوز ان یکون مراد الموجه توجیهها علی تقدیر
کون التعریف من طرف الاصولیین اذ یجوز ان یکون التعریف
من طرفهم علی ما یدل علیه قول الشارح فبالثانی اوفق حیث قال
اوفق ولم یقل یوافق او علی تقدیر ثبوت اشتهار اطلاق العلم علی
التصدیق عند الحکماء ایضا ثم نقول الشیء اذا ذکر مطلقا یتبادر
منه الکمال وینصرف الیه ما لم یمنع عنه مانع والکمال فی التصدیق
ولا مانع عن الحمل علیه ههنا وههنا بحث لان هذه القرینة ان کانت
قرینة علی تخصیص العلم بالتصدیق فتکون قرینة ایضا علی تخصیص اسم
الموصول بما فیه الحکم فیخرج ایضا الحد بالنسبة الی المحدود والملزوم
التصوری بالنسبة الی لازمه التصوری فالاولی تخصیص اسم الموصول
اولا **قوله** فیخرج الحد بالنسبة الی المحدود لا یخفی علیک ان العلم بالحد
یستلزم العلم بالمحدود فهو من جملة الملزوم بالنسبة الی اللازم فالاحصر
ان یقتصر علی الملزوم بالنسبة الی اللازم والاولی تقیید الملزوم واللازم
بقید التصوری اعلم ان ذکر الحد اما مبنی علی ان یکون المراد به التعریف
المساوی لان اطلاق الحد علیه من اصطلاحات اهل العربیة لکنه
لا یناسب بقوله فبالثانی اوفق او مبنی علی ان العلم بالوجه علم بنفس
الوجه لا بذی الوجه کما ذهب الیه المحققون من اهل المعقول او مبنی علی
الاکتفاء به عن الرسم مطلقا **قوله** فانه فرق اه فالشیء الاول اعم
من ان یکون علة لذلک اللازم وان لا یکون علة له والشیء الثانی
یجب ان یکون علة لذلک اللازم هذا اذا کانت اللام صلة اللازم
واما اذا کانت لتعلیة فلا فرق بینهما **قوله** فیخرج القضیة الواحدة
اه فیه مسامحة اذ المعتبر فی هذا الدلیل هو اللزوم بین العلمین
لا بین القضیتین ولا یلزم من لزوم قضیة لقضیة لزوم علمها من

علمها من علمها فالمعنی فیخرج القضیة الواحدة التی یستلزم علمها
لعلم قضیة اخری والظاهر ان القضیة التی تستلزم لعکسها
مطلقا من قبیل القضیة التی یستلزم علمها لعلم قضیة اخری ولو
کان بالنسبة الی بعض الاذهان فظهر منه فساد قول من قال واما القضیة
المستلزمة لعکسها فهی خارجة بقید اعتبار اللزوم بین العلمین
اذ اللزوم ههنا انما هو بین المعلومین بحسب الصدق لا بین العلمین
لانا نعقل القضیة مع الغفلة عن عکسها انتهی لا سیما اذا کان المراد
من اللزوم فی التعریف هو اللزوم البین مطلقا سواء کان بالمعنی
الاخص او الاعم والمراد من القضیة الواحدة ههنا ما یعم القضیة
البسیطة والمرکبة لان القضیة الواحدة علی القضیة المرکبة اصطلاح
منهم لعدم کونها قضیتین علی التفصیل قیل ولم یظهر لی فائدة
لتوصیف القضیة الاولی بالوحدة فان کل قضیتین فرضتا یستلزم
العلم بهما العلم باحدیهما من غیر ان تکون علة لها لانهما خارجتان
ایضا بهذا القید انتهی فیه نظر لان علم الجزء مقدم علی علم الکل
والظاهر من التعریف ان یکون العلم بالملزوم مقدما علی العلم
باللازم ولو کان بحسب الذات وبه یظهر فساد ما قاله ذلک القائل
فی المثال من قوله کالعلم بالنتیجة فانه یستلزم العلم بالمقدمات المنتجة
منها انتهی لا یخفی علیک ان الدلیل اعم من ان یکون علة فی الخارج
او فی الذهن کما یقتضیه التقسیم الی البرهان الانی واللمی ولا شک
فی ثبوت المنشائیة الذهنیة فی تلک القضیة المستلزمة لقضیة اخری
فالصواب التزام خروجها بتخصیص اللزوم باللزوم بطریق النظر قال
بعض الافاضل ما حاصله ان العلم بمقاومة زید للاسد یستلزم العلم
بشجاعته وان القضیة الاولی منشأ للقضیة الثانیة فالنقض
بها بالنسبة الی الثانیة باق انتهی فیه بحث لانا لا نسلم الاستلزام
لجواز ان یکون مقاومته للاسد بطریق الاتفاق لکمال خوفه من

الهلاك فى يد الاسد ولو سلم فلا نسلم استقلال الاولى فى المنشائية
والظاهر المتبادر من التعريف هو المستقل فى المنشائية **قال**
لكن يرد عليه اه فيه ان القياس الاستثنائى مما عدا الشكل الاول
مع انه داخل فى التعريف لكون انتاجه بينا كالشكل الاول
اللهم الا ان يختص كلمة ما بالاشكال الباقية من الاشكال الاربعة
لا يخفى عليك ان ما عدا الشكل الاول كالشكل الاول لا يرد على
التعريف الثانى لتحقق اللزوم بين المقدمات على هيئة الشكل
الاول وبين النتيجة ويمكن الجواب عنه بوجوه الاول ان تفطن عرضه
كيفية الاندراج شرط الانتاج فى كل من الاشكال وبعد
التفطن يتحقق اللزوم فى جميع الاشكال قطعا وذلك التفطن
معتبر فى التعريف فالمعنى ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية
الاندراج العلم بشئ اخر والثانى ان اطلاق الدليل على الاشكال
الباقية انما هو باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل
الاول والثالث ان التعريف الثانى للدليل الخارجى وهو اعم
والثالث للدليل الذهنى وهو اخص والرابع انه يجوز ان يكون
الشكل الاول دليلا بالنسبة الى اواسط الناس وما عداه بالنسبة
الى بعض الناس فيجوز ان يكون التعريف لدليل اواسط الناس
والخامس انه يجوز ان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر مطلقا
سواء كان فى الدليل وفى حق استلزامه للنتيجة كما فيما عدا الشكل
او فى الدليل فقط كما فى الشكل الاول وبهذا يظهر لك صرف الجواب
المذكور فى الحاشية مع قطع النظر عن مراد المحشى الفاضل الى كلا
الاعتراضين **قوله** ولا غبار بين اه فقل عنه ولا وجود بالنظر
الى العلم لان اللزوم امتناع الانفكاك وامتناع الانفكاك
بين المعلومين لا العلمين **قوله** وايضا يرد عليه اى يرد على
التعريف الثالث المقدمات التى يحصل من العلم بالنتيجة بطريق
بها العلم صح

بطريق الحدس لا بطريق النظر والفكر فى تلك المقدمات التى وجدت
مرتبة فى الذهن مع انها ليست من افراد الدليل اذ الدليل لا بد
فيه من النظر والفكر ويمكن الجواب بوجهين اخرين احدهما ان
المقدمات المرتبة السابقة يجوز ان يكون دليلا عند من قال يكفى
فى الكاسب الحركة الواحدة كما فى التعريف بالحد وان يكون التعريف
مبنيا على مذهبه وثانيهما انه يجوز ان تكون تلك المقدمات دليلا
عندهم باعتبار اشتمالها على قياس خفى فتدبر **قوله** وهى بعينها
اه اى هذه المقدمات التى يحدس منها النتيجة واردة على التعريف
الثانى ايضا مع انها ليست من افراد معرفه بالفتح ايضا **قوله**
اللهم الا ان يراد اه فقد ذكرنا فيه بعض ما قررنا لك فيما سبق وههنا
ابحاث تركنا بالشهرتها بين الاخوان فتامل **قوله** فبان فى اوفق
لاخذ اللزوم فى الثالث لا يقال الظاهر ان التعريف الثالث شامل
لقياس المساوات ايضا بخلاف الثانى فهو اعم منه والعام لا يوافق
الخاص فى باب التعريف لان معنى الموافقة بين التعريفين كونهما
متساويين فكيف يكون اوفق بالثانى لانا نقول المتبادر من العلم
به الاستقلال فى الاستلزام ولا استقلال فى استلزام قياس المساوات
لتوقفه على صدق المقدمة الخارجة عنه وبعد فيه نظر لان التعريف
الثالث شامل للمقدمات المرتبة الخارجة عنها الهيئة بخلاف الثانى
فهو اعم منه بهذا الاعتبار وايضا ان التعريف الثانى شامل لما
عدا الشكل الاول بخلاف الثالث فهو اعم منه بهذا الاعتبار فلا موافقة
بينهما على كلا التقديرين فضلا عن الاوفقية اللهم الا ان يتكلف فى
التطبيق فتدبر **قوله** لكن يمكن تطبيقه على الاول اه اشار به الى ان
قوله اوفق اشارة الى ثبوت الموافقة بين التعريفين اى الاول
والثالث وهذه الموافقة مبنية على كون المراد باللزوم هو اللزوم
العادى بطريق النظر او اللزوم مطلقا بطريق النظر ايضا

بناء على اخذ الامكان الخاص او العام المقيد بجانب الوجود
والنظر الصحيح فى التعريف الاول لا يخفى عليك ان تصدير كلامه
بلكن انما يناسب لجعل او فوق بمعنى اصل الفعل فالاولى ترك
اللهم الا ان يراد به زيادة الاشارة الى ضعف التطبيق بهذا الطريق
قوله فان العلم بالعالم من حيث حدوثه اه فيه مسامحة
لان العلم بالعالم من حيث حدوثه علم الصغرى وهو غير
كاف فى العلم بوجود الصانع بل لا بد من العلم بالكبرى فكانه
اشار به الى ان من لاحظ معنى الحدوث وهو الكون بعد العدم
وتامل فيه فهو يكون به عالما بوجود الصانع **قوله**
ولا يذهب عليك اه اى لا يذهب عليك ان هذا التعريف بعد
كون اللزوم فيه لزوما لطريق النظر سواء كان فى الاحوال او
فى الدليل مطلقا سواء كان باعتبار ما كان كما فى المقدمات المرتبة
او باعتبار ما يكون كما فى المقدمات المتفرقة شامل للمقدمات
مطلقا سواء كانت متفرقة او مرتبة كما انه شامل للدليل
المفرد لا يخفى عليك ان هذا الاخذ مما بنا فتش فيه لاحتمال حمل الحصر
فى قوله الدليل على وجود الصانع هو العالم على الاضافى كما عرفته سابقا
قوله وتخصيصه اه جواب سؤال مقدر وهو انه يجوز تخصيصه
بحيث لا يشمل للمقدمات اصلا بل ينحصر فى المفرد بان يقال ما يلزم
بشرط فى احواله فقط من العلم به العلم بشئ آخر فح يكون مساويا
للتعريف الاول **قوله** خروج عن مذاق الكلام لان فيه تخصيصا
من وجهين بدون قرينة ظاهرة تدل على ذلك التخصيص احدهما
تخصيص اللزوم باللزوم بشرط النظر وثانيهما تخصيص ذلك النظر
بالنظر فى احواله فقط **قوله** والصواب تعميم الاول بان يراد من
النظر فى احواله ومن النظر فى نفسه لا يذهب عليك ان هذا التعميم
خروج عن مذاق الكلام ايضا لان الظاهر من النظر فيه ان يكون

ان يكون فى نفس الدليل الا ان يقال ان تخصيصه بالنظر فى احواله
فقط خروج عن مذاق الكلام ايضا فهذا مشترك الورود **قوله**
يرد ان الخارق اه اى يريد الشارح بقوله تصديقا له الاشارة
الى ان الخارق الدال على الصدق انما هو الخارق الذى اظهره الله
تعالى على يده لاظهار صدقه بين الناس فمقصود المحشى الفاضل
من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اعلم ان العلم بقصد
اظهار الصدق من الخارج فانه اذا اظهر الله تعالى خارقا موافقا
للدعوى على يد من ادعى النبوة علم انه تعالى قصد به اظهار صدقه
بين الناس **قوله** واما ما يظهر اه جواب سؤال مقدر وهو ان هذا
الحصر باطل لان ما يظهر على مدعى الالوهية من الخوارق دال على صدقه
وناسب له الى الصدق فيلزم ان يكون من الذى قصد به التصديق
مع انه لم يقصد به التصديق بل الاستدراج له والابتلاء لغيره
وحاصل الجواب انه ليس بمصدق له لان كذبه معلوم بالادلة
القطعية كحدوثه وافتقاره الى الغير وعجزه عن اشياء كثيرة فقصد به
الاستدراج والابتلاء كما اعترف به ذلك السائل ويمكن ان يقرر نقضا
اجماليا لمكون الدليل ان خبر الرسول يوجب العلم بانه جريان
فى خبر من ادعى الالوهية وظهر على يده الامر الخارق الموافق لدعوى
الالوهية وحاصل الجواب منع الجريان فيه فتدبر **قوله** اذ لو جاز
كذبه اه فيه بحث من وجهين اما اولا فلان المعجزة انما تدل على الصدق
فى دعوى الرسالة لا فى جميع الاحكام والا لزم اظهار المعجزة بعد
تبليغ كل حكم فيجوز الكذب فى الاحكام الباقية فلا يبطل دلالة المعجزة
فالوجه انه اذا دل المعجزة على الصدق فى دعوى الرسالة وقد ثبت
بالادلة القاطعة ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الذنوب
والكذب منها يلزم صدقهم فى الاحكام التبليغية وغيرها من الاحكام
الغير الشرعية كذا قيل وفيه نظر لان المعجزة تدل على انهم مرسلون من

الله تعالى لتبليغ احكامه تعالى الى الخلق فهي تدل على صدقهم في جميع
الاحكام التبليغية واما ثانيا فلان دلالة المعجزة عادية وجواز
الكذب عقلا اي امكانه في نفسه لا ينافيها فلا يبطل دلالة
المعجزة به كذا قيل فيه نظر لان معنى جواز الكذب عقلا ههنا
انه يجوزه بحسب العادة وهو ينافي لدلالة المعجزة عادة على صدقهم
كما ان تجويز العقل لنقيض العلم العادي بحسب العادة ينافيه
اعلم ان الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان دلالة المعجزة على
الصدق قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله
تعالى وان لم نطلع على وجه الامتناع فلو بني الكلام عليه لا يرد السؤال
الثاني كذا قيل فيه تامل ايضا فتامل قوله هذا في الامور التبليغية
اي الدليل انما يدل على خبر الرسول يوجب العلم في الامور
التبليغية لا على انه يوجب ذلك في غيرها بل الدليل على انه يوجب
العلم في غيرها هو انه ثبت بالدلالة اه والمدعى ههنا وهو خبر الرسول
يوجب العلم اعم من ان يكون في الامور التبليغية وغيرها لكن
الجواب عنه بانه يجوز ان يكون مراد الشارح المحقق ايراد دليل
على مجرد ان خبر الرسول يوجب العلم في الامور التبليغية لا على
المدعى بعمومه لان اللازم الاهم انما هو الخبر في الامور التبليغية
ولا يبعد ان يقال ان عصمة الانبياء عن المعاصي من جملة الاحكام
التبليغية فهذا الدليل مشتمل على بيانها ايضا قوله قيل عليه اه
قائله مولانا صلاح الدين الروقي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من
حيث انه خبر بدون ملاحظة حال المخبر معه يحتاج في افادته العلم
الى ترتيب المقدمتين واما مع ملاحظة حاله بانه رسول وهذا الخبر
خبر الرسول فلا يحتاج في افادته العلم الى هذا الترتيب لا يخفى عليك
ان تصور الخبر بانه خبر صدر عن الرسول مع قطع النظر عن كونه
مما بلغه الرسول من طرف الله تعالى الى الخلق او من قبل نفسه لا يجعل

لا يجعل صدق الخبر بديهيا لانه محتاج الى مقدمة اخرى ايضا و
هي كل خبر صدر عن الرسول فهو صادق نعم تصور الخبر بانه مما بلغه
الرسول من طرف الله تعالى الى الخلق يجعل صدقه بديهيا اذ ليس
للرسول ح الا تبليغه فهو في الحقيقة خبر الله تعالى بلغه الرسول
من طرفه تعالى الى الخلق فان قلت ان الظاهر من تصور الخبر
بانه خبر صدر عن الرسول تصوره بانه صدر عن الرسول لتبليغه
من طرف الله تعالى الى الخلق فيكون بمنزلة تصوره بعنوان ما
بلغه الرسول فيجعل صدق الخبر بديهيا ومراد القائل ليس الا
ذلك التصور قلت الكلام في خبر الرسول مطلقا سواء كان مما
بلغه او من قبل نفسه فاللازم ههنا هو التصور بوجه اعم لا بذلك
الوجه الاخص فعلم من هذا التقرير ان المذكور في اصل الحاشية بيان وجه
غلط القائل وبيان منشأ غلطه وانه لا يرد على المحشي الفاضل
ان مراد القائل ليس الا التصور بذلك العنوان لان قوله لكن الكلام
اه جواب عنه ووجه غلط الجواب مذكور فيما نقل عنه وهو ان تصور
المخبر موقوف على الاستدلال محل كلام لانه يستلزم اكتساب التصور
من التصديق وهو باطل فتوضيح الجواب ان تصور المخبر بالرسالة
يتوقف على العلم بثبوت الرسالة وهذا العلم يتوقف على الاستدلال
بان هذا المخبر اظهر الله تعالى على يده معجزة وكل مخبر اظهر الله تعالى
على يده معجزة فهو رسول فيتوقف تصور خبره بانه خبر صدر عن
الرسول على الاستدلال بالواسطة فيتوقف كون ذلك الخبر صادقا
على الاستدلال ايضا بالواسطة فيتوقف افادة ذلك الخبر للعلم على
الاستدلال بالواسطة ايضا وههنا بحث من وجهين الاول ان تصور
خبر الرسول بانه خبر من ثبت عصمته عن الذنوب يجعل صدقه بديهيا
وهذا التصور لا يقتضي اختصاصه بما بلغه من طرف الله تعالى والثاني
ان العلم بثبوت الرسالة لا يتوقف على الاستدلال بل هو حاصل بالبصيرة

العادية لمن شاهد المعجزة فتدبر قوله ونظيره اه اعلم ان
المناقشة في المثال ليست من داب المحصلين اذ يكفي فيه مجرد
الفرض فالمناقشة فيه بانه انما يكون كذلك لو كان ثبوت الحدوث
للمتغير بديهيا وليس كذلك ليست بمقبولة عند المحصلين
قوله هذا المعنى يعم الثبات المراد بالعموم ههنا هو العموم بطريق
الاشتمال على الثبات والعموم في الجزم المطابق انما هو باعتبار
الصدق والحمل فلا يرد ان علة اللغوية ثابتة في تفسيره ايضا اذ
ذكر العام اولا لا يوجب لغوية ذكر الخاص ثانيا قوله وفيه
ما فيه لان العلوم العادية تحتمل النقيض في نفس الامر فالمعتبر
هو عدم الاحتمال عند العقل لا في نفس الامر ولان عدم الاحتمال
للنقيض اعم مما ذكره في الجواب فلا دلالة له عليه ولا يخفى عليك ان
حمل التيقن على الجزم المطابق غير متعارف كما ان حمله على ما في
الجواب غير متعارف فالاولوية اضافية واشار به الى توجيه
الاول بان المراد عدم الاحتمال في نفس الامر بناء على عدم تجويز
العقل وبالحمل على المبالغة والادعاء وذكر الثبات بعد التيقن
قرينة مخصصة لهذا المعنى بالمعنى الذي ذكر في الجواب قوله
لا يخفى اه يحتمل ان يكون المقصود منه هو الاعتراض على الشارح
بان يقال ان التفريع والاستدلال المذكورين في الشرح يدلان على
ان مراد المص بالعلم في قوله والعلم الثابت اه الاعتقاد المطابق الجازم
الثابت مع انه ليس كذلك بل المراد منه هو الاخص منه بناء على ان المراد
التيقن والثبات كمالهما والا يلزم لغوية قوله والعلم الثابت به اه بعد
قوله وخبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي لان هذا المعنى هو معنى
العلم عندهم لا غير وكونه تخصيص قوله والعلم الثابت به اه بالذكر تخصيصا
من غير وجه لان سائر العلوم النظرية الحاصلة من الادلة القطعية
تشابه ايضا بالعلوم الحاصلة بالضرورة في التيقن والثبات

والثبات وهما باطلان فتلك الارادة باطلة ومن هذا التقرير ظهر
لك ان قوله والاقرب اه من تتمة هذا الاعتراض ويمكن الجواب بانه يجوز
ان يذكر هذا القول جوابا عما نشا من الكلام السابق وهو هل فرق
بين العلم الثابت بخبر الرسول وبين العلم الثابت بدليل عقلي قطعي
وهذا الجواب مبني على امرين احدهما ان يكون المراد من التيقن والثبات
كمالهما وثانيهما كون تشبيه العلم بالمعنى المذكور في الشرح بالعلم الثابت
بالضرورة في كمال التيقن والثبات صحيحا كصحة تشبيه الاخص به فح
لا يلزم شيء من اللازمين المذكورين اذ كيف حال العلم الحاصل من
خبر الرسول فح لا يلزم شيء منهما ويمكن الجواب بوجه اخر وهو ان استعمال
العلم في مطلق التصديق شايع في كلامهم فيمكن ان يتوهم هذا المعنى
من قوله يوجب العلم الاستدلالي فدفعه بقوله والعلم الثابت به اه
على ابلغ وجه وان كون الكلام في العلم الحاصل من خبر الرسول يكون وجه
التخصيص بالذكر ويحتمل ان يكون اعتراضا على المص بان ذكر هذا القول
بعد قوله يوجب العلم الاستدلالي لغو لانه معلوم منه بناء على ان معنى العلم
عندهم هو هذا المعنى وان تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول بالذكر مما
لا وجه له لاشتراك هذا الحكم بين العلم الثابت بخبر الرسول وبين سائر
العلوم النظرية فح يكون قوله والاقرب اه جوابا عنهما فالمعنى الاقرب الى
الجواب عنهما ان المراد من التيقن والثبات كمالهما فمدلول قوله والعلم
الثابت به اه ليس بمعلوم مما سبق وهذه المشابهة ليست بثابتة
في سائر العلوم النظرية وفي قوله والاقرب اشارة الى الجواب
بوجوه اخر وهي المذكورة فيما سبق ولا شك ان اليقينيات متفاوتة
شدة وضعفا لضرورة ان اليقين في الخواص اشد من اليقين في
العوام وان الادلة النقلية المستجمعة لجميع شرائط القطع مفيدة
لليقين قطعا والكلام في الخبر المستجمع لها فلا يرد ان اليقينيات
متساوية وان الادلة النقلية مفيدة للظن نعم يرد عليه ان معنى

العلم ليس بمنحصر عندهم في هذا المعنى بل يعم التصور ايضا بناء على
انه لا ينقض له كما عرضته فيما يتعلق بتعريف العلم فيما سبق اللهم
الا ان يقال ان هذا الحصر بالنظر الى جانب التصديق من العلم وبعد
فيه نظر لان العلم عندهم من الالفاظ المشتركة ومن معانيها
مطلق التصديق اللهم الا ان يمنع الاشتراك لان الاستعمال في المعاني
المتعددة لا يوجب الاشتراك بل الاولى ان اللفظ اذا دار بين
كونه مشتركا وبين كونه حقيقة ومجازا الحمل على الثاني فتدبر **قوله**
هذا لمجرد الغرض للتمثيل اه فيه كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث
متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو ثقة فلا اعتداد بالقول
بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى وقيل
ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار
كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد
الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه
قوله انما قطع النظر عنها اه يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة
الخبر الصادق العلم وان كانت غير منفكة عن الخبر ولم يقطع عن
الدلائل مع انهما خارجان عن الخبر وموجبان لصدقه ومع ان كلا
من هذين الخبرين وسيلة وطريق في العقل فكان الخبر المقرون
بتلك القرائن خارجا عن اسباب العلم والخبر المقرون بالدلائل داخلا
فيها لان سبب عد الخبر الصادق سببا مستقلا لافادة العلم استفادة
معظم المعلومات الدينية منه وهو مستفاد من الخبر المقرون بالدلائل
لا من الخبر المقرون بالقرائن فجعل العقل سببا للعلم في صورة
الخبر المقرون بالقرائن **قوله** وليس كذلك لان تارك قدم
زيد الى داره عند عدم الخبر بقدومه لامر يقتضيه من القرائن الدالة
على الصدق دلالة ظنية ونسلم انفكاكها عن الخبر ولكن الكلام
ليس فيها بل في القرائن الدالة على الصدق دلالة قطعية حيث

حيث قال في الشرح مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين
بدلالة العقل وهذه القرائن ليست بمنفكة عن الخبر اصلا ولا يذهب
عليك ان كلام هذا الموجه انما هو في انفكاك القرائن عن الخبر دون
انفكاك الخبر عنها وانفكاك احد الامرين لا يستلزم انفكاك الآخر
عنه الا يرى ان اللازم قد ينفك عن الملزوم كما في اللازم الاعم من غير
عكسه والدلائل من جملة الملزومات فلا تنفك عن الخبر اصلا وان كان
الخبر منفكا عنها في بعض الاوقات فلا يرد عليه ان الانفكاك بين
الخبر والدليل متحقق ايضا حتى يمكن حمل قوله وليس كذلك عليه
نقل عنه لانه القوم قد صرحوا بان المتواترات قد تتفاوت في الناقلين
قلة وكثرة بحسب خصوصيات وقرائن فلو لم يعتبر القرائن يخرج بعض
المتواترات عن كونه سببا للعلم وهو باطل انتهى فيه بحث لان الكلام
في عدم اعتبار القرينة في كون الخبر سببا للعلم وهو لا يستلزم عدم
اعتبارها في ثبوت التفاوت بين المتواترات وان سبب كون الخبر
المتواتر سببا للعلم انما هو وصف التواتر فقط على ما ذهب اليه المحققون
قوله لكنه بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع اي لكن كون
الخبر خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ثابت في الخبر المتواتر بالبداهة
اي من غير حاجة الى النظر وفي خبر اهل الاجماع بالنظر في الدليل
كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وههنا بحث لان
خبر اهل الاجماع ح انما يفيد العلم الاستدلالي فكيف يدخل في
الخبر المتواتر لانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يراد بالعلم
الموجب ايضا ما هو اعم من الضروري وما في حكمه **قوله** وحاصل
الجواب اه يعني ان حصر الخبر الصادق في الخبر المتواتر وخبر الرسول
مبني على المسامحة فيهما بان يراد بالاول ما هو الاعم من الخبر المتواتر
وما في حكمه بطريق عموم المجاز وبالثاني ما هو الاعم ايضا من خبر
الرسول وما في حكمه كذلك ولا يخفى عليك ان خبر اهل الاجماع ليس

من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص
منهم فهو خارج عن المقسم وان من الاجماع ما هو قطعي وما هو ليس
بقطعي فخبر اهل الاجماع مطلقا ليس بداخل في المقسم بل الداخل
فيه انما هو الاول فافهم **قوله** ان قلت هذا منافٍ اه لان المفهوم
من هذا التعريف ان العقل آلة غير المدرك وهو نقيض ما مر وحاصل
جوابه ان المفهوم منه كونه صفة للنفس والصفة ليست بآلة لها
لان الآلة عبارة عن الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول
اثره اليه والنفس ليست بفاعلة للعلوم والادراكات واليه
اشار بقوله تستعد فان الاستعداد في القابل لا في الفاعل فلا ينافي
لسلب الآلية فيما مر فيه بحث من وجهين الاول ان اطلاق
الآلة على العقل بالمعنى المذكور شايع في استعمالاتهم فالاولى
دفع المنافات بان المراد من الآلة المنفية فيما مر هي الآلة بمعنى
الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول اثره اليه ومن الآلية المفهومة
ههنا ليس كما هو المراد فيما مر والثاني ان الظاهر ان النفي في قوله وانما
يكون آلة غير المدرك راجع الى القيد فقط وهو الغيرية على سبيل المبالغة
في بيان مدخلية العقلية في ادراك النفس والا فالاخصر في بيان
وجه الحصر ان يترك قيد غير المدرك ويقال ان السبب ان كان من
خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة فالحواس السليمة والا فهو العقل
فان العقل منشأ والفعل قد يسند اليه بطريق المجاز للاشارة الى
كمال مدخله في ذلك كما في قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة
بخلاف الحواس فانها طرق للنفس في ادراكها فان قيل يثبت ح
المنافات بوجه آخر قلت هذه تدفع بان يقال ان ما مر مبني على المبالغة
وهذا التعريف على ما هو الحقيقة **قوله** واما حمل الغير على المصطلح
فبعيد اي في دفع المنافات وحاصل الجواب ان المراد من الغير
ليس الغير اللغوي بل الغير الاصطلاحي وهو ما يجوز انفكاكه والعقل

والعقل ما لا يجوز انفكاكه عن النفس المدركة فلا يصدق عليه انه
آلة غير المدرك بل انه ليس بآلة غير المدرك فالمعنى انه آلة لا يجوز
انفكاكها عن المدرك فلا منافات بين كلاميه وهذا الجواب بعيد
من وجوه الاول ان حمل الغير على الاصطلاحي خلاف المتبادر اذ
المتبادر هو اللغوي وهو المخالف بالمفهوم والثاني ان هذا الجواب
مبني على اطلاق الآلة على صفة الشيء والا فلا حاجة الى حمل الغير على
الاصطلاحي وهذا الاطلاق بعيد جدا والثالث ان الغير في جانب
الحواس ان حمل على الاصطلاحي فهو فاسد فتدبر وان حمل على اللغوي
فهو بعيد اذا حمل الغير في جانب الآخر على الاصطلاحي لخروج الكلام
ح عن سنن واحد والرابع ان الغير الاصطلاحي انما هو الصفة الدائمة
مع موصوفها كالصفات الذاتية الثبوتية بالنسبة الى ذاته سبحانه وتعالى
وههنا ليس كذلك لان العقل قد ينفك عن النفس كما في المجنون
فتدبر **قوله** هذا هو النفس اه لا يقال يجوز ان يكون هذا التعريف
للعقل بمعنى الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
وهو مغاير للنفس ومشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله
العقل لانا نقول ان هذا العقل لا يدرك به الا المعقولات وقد
اخذ في التعريف المحسوسات بالمشاهدة وههنا بحث لان الباء
في قوله به يدل على مغايرة المعرف بالفتح للنفس لانها مدركة لا مدركة
به وحمل التغاير على الاعتباري خلاف الظاهر كما ان حمل الباء على
الزائدة او الادراك على الانكشاف على ان يكون الباء للتعدية
والغائبات فاعلا لقوله يدرك على صيغة المعلوم خلاف الظاهر
فيجوز ان يكون مراد صاحب هذا التعريف ان العقل جوهر في
النفس تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة
فلا يرد عليه ايضا ان الكلام في سبب ادراك المدرك والمعرف بهذا
التعريف انما هو نفس المدرك ولا يخفى عليك ان قوله فلهذا قال

قيل يمكن حمله على هذا الايراد ايضا على ما زعمه **قوله** عدم تقييده اه
اي عدم تقييد العلم بالضروري او الاستدلالي او نحوهما بان يقول
في الهندسيات والحسابيات او في الالهيات او في معرفة الله تعالى
فقط اشارة الى العموم فيه نظر لان المستفاد منه انما هو الاطلاق
لا العموم وهما متغايران لان الاول لا يفيد الاستغراق بخلاف الثاني و
توجيه كلامه بان يقال عدم تقييد العلم بالضروري او الاستدلالي
او نحوهما مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم بعيد جدا
فالاولى ان يقال عدم تقييد العلم المعرف بلام الاستغراق اه على ان يكون
الضمير راجعا اليه والفرق بينهما غير خفي **قوله** ففيه رد لفرق
المخالفين فمنهم من انكروا افادته مطلقا ومنهم من انكروا افادته
فيما عدا الهندسيات والحسابيات ومنهم من انكروا افادته في الطبيعيات
فقط ومنهم من انكروا افادته في الالهيات فقط ومنهم من انكروا
افادته في معرفة الله تعالى فقط فتخصيص الشارح المحقق السمنية و
بعض الفلاسفة بالذكر مما لا وجه له **قوله** هذا دليل بعض الفلاسفة
اه يعني انه لو كان دليل للسمنية ايضا يلزم وقوع كثرة الاختلاف
في جميع النظريات ولا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة فلا يتم التقريب
فيه نظر اذ لا يجب ان يوجد الاختلاف في جميع النظريات فضلا
عن وجود الكثرة كيف انه لا كثرة اختلاف في جميع الالهيات فوجود
الاختلاف في البعض يكفي في النفي عن الكل لان كلا من الانظار قائم
على النظري فافادة بعض دون بعض ترجيح محال على انه يجوز عطف
تناقض الارا على الكثرة لا على الاختلاف فيجوز ان يكون اشارة الى
دليل السمنية كما ان الاول يجوز ان يكون دليل بعض الفلاسفة فتدبر
قوله لان هذا نسبة عدم المعلومية اشارة الى دفع ما يقال من
ان نظرهم هذا ليس في المسئلة الالهية بل في غيرها وهم لا ينكرون
افادته لليقين في غير الالهيات فلا تناقض في كلامهم وحاصل

وحاصل الجواب ان هذا النظر وان كان في قولهم النظر لا يفيد اليقين
لكنه يستفاد منه النظر في انه لا يعلم ذاته تعالى وصفاته بالنظر
الصحيح فيثبت التناقض في كلامهم قطعا **قوله** لكن يرد اه
ذكر في شرح المواقف الاتفاق في افادته للظن مطلقا سواء
متعلقا بالمسائل الالهية او بغيرها فيجوز ان يكون غرضهم
من هذا النظر تحصيل الظن بهذه المسئلة الالهية فلا تناقض
في كلامهم اصلا كذا ذكر في شرح المواقف **قوله** يرد عليه اه يعني
انا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لان الزام الخصم من
جملة الفوائد وهو يحصل بالدليل الفاسد في نفسه لعدم المنافات
بينه وبين كون الدليل فاسدا في نفسه كما في الحجج الالزامية المركبة
من المقدمات المسلمة عند الخصم وان كانت فاسدة في نفسها
وهي شايعة في كتبهم فالقول بعدم افادة الدليل الفاسد في
نفسه لالزام الخصم قول لا عن دليل فلا اعتبار به اصلا **قوله**
هذا انما ينفي العلم هذا اشارة الى الاعتراض على قوله فان قيل اه
فان هذه الشبهة على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بكون
النظر مفيدا للعلم لا على امتناع كونه مفيدا للعلم والمطلوب هو
الثاني وقوله لكن القائل اه اشارة الى دفع هذا الاعتراض بان
القائل بالافادة قائل بالعلم بها ايضا لان مقصوده الاستدلال
وهو لا يكون بدون العلم بافادته ولانه لا يمكن دعوى شيء بدون العلم به
وان المنكر ينكر نفس الافادة والعلم بها ايضا فبهذه الشبهة يحصل
التدافع بين القولين من الجانبين ولا يذهب عليك ان غرضهم
بهذا النظر ان كان تحصيل الظن فلا تناقض في كلامهم وان كان تحصيل
اليقين فالتناقض لازم **قوله** وههنا توجيه اه وهو ان المقصود
ههنا اثبات كون العقل سببا للعلم الضروري والنظري مطلقا
فاثبات كون العقل سببا للعلم بالافادة من جملة مقصودهم

قوله

فاذا كانت هذه الشبهة نافية للعلم بالافادة ثبت كونها معارضة
في مقابلة الخصم فتدبر اي اثبات افادة النظر بافادة النظر اشارة
الى ان في الكلام حذف مضاف لان الكلام في اثبات قولنا كل نظر صحيح
مفيد للعلم بالدليل المفيد له فلابد من ان يقال اثبات افادة
النظر بافادة النظر او اثبات الكلية بالنظر المخصوص قد ذكر في شرح
المواقف على نوعين الاول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة
مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة
في كل قياس صحيح حقة قطعا اما الصغرى فلان معنى العلم بصحة
المادة والصورة انما هو القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها
للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها والثاني كل نظر صحيح في
القطعيات لا يعقبه مناف العلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع انتفاء
المانع وكل ما هو كذلك يفيد العلم اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما
ينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال
الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلامتناع
تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع قوله وقد يقال اه
حاصله ان المستفاد انما هو العلم بحكم كل نظر صحيح وهو افادته للعلم
بحكم وذلك المستفاد انما هو من نفس النظر المخصوص الوارد على تلك
الكلية فالعلم بحكم هذا النظر الجزئي لا يكون الا من نفس النظر لا من
العلم بحكم حتى يلزم اثبات الشيء بنفسه لا يخفى عليك ان الاولى ان
يذكر هذا الجواب مع ذكر كونه مزيفا بعد تفصيل الجواب في الشرح
او ان لا يذكر بالعطف ههنا قوله وقد زيفه الشارح اه بيان
المفرع عليه لعدم الالتفات الى هذا الجواب ههنا وجواب عن
السؤال عن وجه عدم الالتفات اليه ههنا فالاولى ان يذكر عدم
الالتفات بفاء التفريع وحاصل التزييف ان نفس الحكم وان كان
من نفس الدليل لكن العلم به انما هو من العلم بالدليل فيعود المحذور

المحذور قوله اي لتوقف اه اشار به الى انه ذكر الدور واراد به
لازمه بطريق المجاز المرسل اذ لابد في الدور من التوقف من
الجانبين لانه عبارة عن توقف الشيء على ما يتوقف عليه وههنا
ليس كذلك لا يقال يمكن حمل الدور ههنا على معناه الحقيقي لان
العلم بتلك الكلية يتوقف على العلم بهذا النظر المخصوص على
تقدير اثباتها به والعلم به يتوقف على العلم بتلك الكلية لكونها
اصلا له وجزئيا من جزئيات موضوعها لانا لا نسلم التوقف من
الجانبين لان الاستلزام لا يستلزم التوقف الا يرى ان الدليل
المعين يستلزم الحكم المخصوص ولا يتوقف ذلك الحكم عليه لجواز حصوله
من دليل آخر نعم يستلزم اذا كان الدليل منحصرا في ذلك الدليل
المعين وههنا ليس كذلك قوله حاصله انا نثبت اه حاصله
ان العلم بحكم هذا النظر من حيث هو نظر انما هو من العلم به من
حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه
من كل الوجوه بل اثبات النظر من حيث انه نظر بذاته ولا خلل فيه
ولا يلزم من كون حكمه نظريا واذا كان متصورا بعنوان النظر كونه
نظريا اذا كان متصورا بخصوص ذاته مع قطع النظر عن وصف
نظريته حتى يلزم الدور او التسلسل والمراد من هذه الشخصية الضرورية
هي القضية التي كان موضوعها هو الدليل المورد لاثبات قولنا كل نظر
صحيح مفيد للعلم ومحمولها هو افادتها للعلم بهذه الكلية والعلم بهذه
الشخصية قد حصل بالبداهة في ضمن اثبات تلك الكلية بهذا الدليل
الجزئي فالعلم بهذه الكلية نظري والعلم بافادة دليلها بديهي
وهكذا الامر في كل دليل مع نتيجته ويظهر لك من هذا التقرير ان بيان
كونه نظريا على تقدير وضروريا على تقدير آخر ليس له دخل في الجواب
والغرض منه دفع الايراد بلزوم احد الامرين ومنشأه توهم كون
حكم كل فرد من افراد الكلية نظريا اذا كانت الكلية نظرية من غير

تفرقة بين العنوانين ولا يذهب عليك ان الدليل المستفاد من
الشرح المورد على ان كل نظر صحيح مفيد للعلم استثنائي منتج لعين
المقدم وتقريره متى كان العلم لقولنا العالم متغير وكل متغير
حادث مفيدا للعلم بحدوث العالم لكونه صحيحا ومقرونا بشرائطه لا
لخصوص ذاته فكل نظر صحيح مفيد للعلم لكن كان العلم بهذا الدليل
الاقتراني الصحيح مفيدا للعلم بحدوث العالم لكونه صحيحا مقرونا
بشرائطه لا لخصوص ذاته فكل نظر صحيح مفيد للعلم فيعلم من هذا ان معنى
قوله شخصية ضرورية بمدخلية شخصية ضرورية لتوقف النظر المفيد
للعلم بتلك الكلية على العلم بهذه الشخصية قال في شرح المواقف
وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادتنا العلم بان
كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين
المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث
خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم ح الا
الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية انتهى فقد ذكرنا
القضيتين البديهيتين فيما سبق من النظرين المخصوصين لاثبات تلك
الكلية المنقولين عنه **قوله** الاولى ان يقول اه يعني ان قوله باول
التوجه يدل على سلب الاحتياج الى مطلق السبب وقوله من غير احتياج
الى التفكر يدل على سلب الاحتياج الى النظر فقط فهما متنافيان وجعل
الثاني تفسيرا للاول غير ملائم لما قرره الشارح المحقق حيث حكم بكون الضروري
في مقابل الاكتسابي اخص من الضروري في مقابل الاستدلالي والضروري
ههنا في مقابل الاكتسابي وحمل التفكر ههنا على ملاحظة امر آخر من فكر او
احساس او حدس او تجربة خلاف الظاهر المتعارف فالاولى ان يقول ابتداء
او بعد قوله باول التوجه من غير احتياج الى السبب فيه بحث لانه جعل ما
ثبت من العقل بالبداهة مقابلا لما ثبت من العقل بالاستدلال فظهر منه
انه جعل الضروري مقابلا للاستدلالي وعبر عن البديهي بالضروري تفننا

تفننا وبيانا لاصطلاح آخر واشار الشارح بايراد التفسير الاعم من
الاستدلالي الى ان الاكتسابي في نفسه اعم من الاستدلالي ولم يرد به بيان
معنى العلم الحاصل من العقل بالاستدلال والا ليرد عليه النقض طردا وهو
ظاهر واشار بتفصيله الى ان الضروري المقابل للاكتسابي اخص
في نفسه من الضروري المقابل للاستدلالي وانه يأخذ تارة في مقابلة
الاكتسابي وتارة اخرى في مقابلة الاستدلالي فالاولى ان يجعل قوله
من غير احتياج الى التفكر تفسيرا لقوله اول التوجه كما هو المتبادر من
العبارة ويؤيده التفصيل المتعلق بالمثال المذكور وكون المقسم وهو
العلم الحاصل بالعقل عبارة عن التصديق اذ لو اريد به الاعم منه ومن
التصور يلزم ان لا يكون التقسيم حاصرا لاقسامه لخروج التصور النظري
الحاصل بالتعريف عن الاقسام المذكورة وبناء التقسيم على مذهب من
قال بان التصورات كلها بديهية او على تعميم الاستدلال بحيث يتناول لطلب
الدال وهو التعريف ولطلب الدليل بعيد جدا ولا يلزم من تخصيص المقسم
بالتصديق لوجه عدم جريان الضرورية والنظرية في التصورات ومن
هذا التقرير يظهر لك الجواب عن قوله ويرد عليه ان المثال اه وعن قوله
وانه يلزم ان يكون اه **قوله** الظاهر من عبارة المص اه اي من مجموعهما
لا عن كل واحدة منهما فلا يرد ان الظهور من عبارة المص محل مناقشة
قوله ويرد عليه الاولى ان يذكر بالفاء وكلمة على اما بنائية او متعلقة
بيرد بدون كونها بنائية لا يقال هذه مناقشة في المثال وهي ليست
من دأب المحصلين لانا نقول هذه مناقشة متعلقة بهذا التقسيم
بانه يلزم ح تداخل الاقسام **قوله** وانه يلزم اه عطف على قوله
ان المثال اه لا يقال ان العلم بالمجربات والحدسيات خارج عن المقسم
ايضا لانا نقول انه داخل في المقسم وهو العلم الحاصل بالعقل بناء على
على ما تقدم في وجه حصر الاسباب في الثلثة من الجواب الذي ذكره الشارح
المحقق هناك فارجع اليه **قوله** كلمة ما عبارة اه يعني ان المراد بها هو

هو العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول من غير الحاصل حتى يرد النقض بانه يلزم ان يكون العلم بحقيقة الواجب ضروريا مع انه ليس بضروري لانه ممكن غير حاصل كما ذهب اليه جمهور المتكلمين او ممتنع كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين فان قلت انه اذا كان ممكنا فكيف يصدق عليه انه ما لا يكون تحصيله مقدور المخلوق قلنا المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق بحسب جري العادة بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه فيهم بعد استعمال اسباب العلم والامكان بحسب نفس الامر لا ينافيه سلب القدرة العادية وهذا لا يستلزم تخلف المعلول عن علته التامة لانها غير متحققة في نفس الامر فان قلت يلزم كون العلم النظري الحاصل ضروريا لان تحصيل الحاصل غير مقدور قلنا المراد كونه غير مقدور في زمان حصوله والعلم النظري الحاصل مقدور في زمان حصوله وههنا بحث ان الحصول معتبر في العلم سواء كان عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل او عبارة عن صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان ما ليس بحاصل اصلا ليس بصفة خارجية توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وان كان الحصول من شانه فلا حاجة الى التقييد بالحاصل بل لا صحة لاطلاق العلم على ما ليس بحاصل والا كان الحصول من شانه بحسب نفس الامر والتقييد لدفع ذلك بناء على اطلاق العلم على من شانه الحصول في نفس الامر بطريق المسامحة والمجاز ليس على ما ينبغي قوله لكن يرد اه قال اه قال في شرح المواقف ما حاصله ان الحسيات داخلة في هذا التفسير لانها ليست بحاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير مقدورة لنا وبعد تحققها يضطر العقل الى الجزم اما عدم حصولها بمجرد الاحساس فلانها لو حصلت به لحصلت في جميع المواد مع انها غير حاصلة في بعض المواد كما في

وجدان الصفراوي السكر مرا في فمه ورؤية الاحول الواحد اثنين واما عدم كون تلك الامور غير مقدورة لنا فلانها لو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا على التفصيل مع انها ليست بمعلومة لنا على التفصيل اذ لا نعلم ما هي ولا نعلم زمان حصولها احدث قبل الاحساس او معه او بعده ولا نعلم كيفية حصولها والنظريات بخلافها لانها حاصلة لنا بمجرد النظر المقدور المعلوم لنا عادة على التفصيل وليس لامر آخر مدخل فيها بحسب الظاهر انتهى ملخصا فيه بحث من وجهين الاول ان الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور ليس بصحيح مع جواز كونه مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله والثاني ان النظري كالضروري قد يتوقف على امور مقدورة وعلى امور غير مقدورة كالمبادي الضرورية اي على مجموعهما فلا يكون مقدورا فيلزم ان يكون ضروريا قوله وجوابه اه فيدخل الحسيات في الكسبي لكونها حاصلة بالاحساس المقدور قوله وذلك البعض اه فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة فلا يكون القدرة مستقلة فيها مع دخلها فيها لتوقفها على الاحساس المقدور وايضا لا يقال ان كون القدرة مستقلة في النظريات خلاف المذهب لانا نقول المراد كونها مستقلة بحسب العادة وظاهر الحال فتدبر قوله يشير الى ان الكلام يعني ان القسم في التقسيم الى الضروري والاكتسابي مطلق العلم سواء كان تصورا او تصديقا وفي التقسيم الى الضروري والاستدلالي عبارة عن العلم التصديقي لئلا يلزم النقض بالعلم التصوري النظري قوله وجه التناقض اه حاصله انه جعل الضروري في التقسيم الاول مقابلا للكسبي فكانه حكم عليه بانه ليس بكسبي وجعله في تقسيم القسم من الكسبي وهو الحاصل بنظر العقل قسما من الكسبي فكانه حكم عليه بانه كسبي وهو نقيض الاول وحاصل الدفع انه لا تناقض لعدم اتحاد الموضوع فيهما لان الموضوع في السالبة هو الضروري في مقابل

الاكتسابي وفي الموجبة هو الضروري في مقابل الاستدلالي والاول
اخص من الثاني مطلقا فلا يكون الايجاب والسلب واردين على
شيء واحد ومن شرائط التناقض وحدة الموضوع فيهما اعلم ان
الظاهر المتبادر المستفاد من التقسيم الاول هو قولنا لا شيء
من الضروري باكتسابي او مهملته ومن التقسيم الثاني هو قولنا
كل ضروري اكتسابي او مهملته لان قسيم الشيء مباينه والمتباينان
يصدق بينهما سلب كلي وقسم الشيء اخص منه مطلقا فيصدق
ذلك الشيء على كل ما صدق عليه ذلك القسم من غير عكس فكانه
اراد بالتناقض معنى التنافي وبعدمه عدم التنافي ويمكن ان
يقال ان قولنا لا شيء من الاكتسابي بضروري مستفاد من
التقسيم الاول ايضا او من المستفاد منه لان السالبة الكلية تنعكس
كنفسها وان قولنا بعض الاكتسابي ضروري مستفاد من التقسيم
الثاني ايضا او من المستفاد منه لان الموجبة الكلية تنعكس
موجبة جزئية فيتحقق التناقض بين هذه السالبة الكلية وبين
هذه الموجبة الجزئية فحاصل الدفع ح ببيان عدم الوحدة في محموليهما
فتدبر قوله وليت شعري اه يعني ان دفع التناقض فرع تحققه
وههنا لا يتحقق ابتداء اذ قد مر ان اسباب العلم مطلق سواء
كان ضروريا او نظريا ثلثة فالعلم لا يكون الا بالاسباب مطلقا سواء
كانت حاصلة بالمباشرة والاختيار او بالضرورة من غير مدخل اختيار
العبد قوله ثم قسم مطلق الاسباب اي الغير المقيد بالحاصلة بالمباشرة
والاختيار ولا بالضرورة من غير مدخل اختيار العبد قوله ثم قسم
ما سبب حاصر اعني نظر العقل اه اي نظر العقل مطلق سواء كان
حاصلا بالمباشرة او بدونها قوله حتى يكون اه اي لا يكون الحاصل
بنظر العقل حاصلا بسبب مباشر بل بسبب مطلق فلا يناقض لجواز
ان يحصل الضروري بنظر العقل المتحقق في ضمن نظر العقل

العقل الحاصل بدون المباشرة فلا يكون ذلك الضروري مما يكون
بمباشرة الاسباب حتى يكون من الكسبي فيتناقض قوله ولو سلم
اي ولو سلم ان المقسم هو السبب المباشر تنزلا على انه هو المتبادر
من العبارة فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه
فيكون النظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر وهو المقسم
ههنا لاجتماعهما في النظر الحاصل بالمباشرة وافتراق المقسم عنه
في الخبر الصادق مثلا وافتراق النظر عنه في النظر الحاصل بدون
المباشرة والمقسم في التقسيم الى الضروري والاستدلالي هو الحاصل
بنظر العقل الاعم من السبب المباشر من وجه فلا تناقض اصلا لجواز
حصول الضروري بنظر العقل الحاصل في ضمن نظر العقل الحاصل
بدون المباشرة فيه بحث من وجوه الاول ان المقسم يجب ان يدخل
في الاقسام لان التقسيم عبارة عن ضم قيود متباينة للمقسم
ليحصل الاقسام فيجب ان يكون المقسم اعم مطلقا من كل قسيم
منه نعم قد يكون القيد المنضم الى المقسم اعم من وجه من المقسم كما في
تقسيم الحيوان الى الحيوان الابيض والى الحيوان الاسود وقد يوضع
القيد موضع المقسم مسامحة ويقال الحيوان اما ابيض او اسود
فاذا اراد بكلامه هذا ظاهره فهو غير صحيح وان اراد به كون القيد
اعم من وجه من المقسم فيلزم ان يكون كل من الحواس السليمة
والخبر الصادق ونظر العقل سببا للعلم بل قيدا له مع ان كلا منهما
سبب للعلم فان قلت لا فرق في كون كل منهما قيدا لجنس سبب العلم
وكون المركب من الجنس والفصل سببا نوعيا للعلم قلنا السبب المباشر
الذي ضم اليه نظر العقل لا يحصل به الا ما يكون بمباشرة السبب فيكون
كسبيا فيحتاج الى الدفع المذكور في الشرح الثاني ان كلا من الحواس
السليمة والخبر الصادق ليس بحاصل بالمباشرة من الكاسب العالم
اذ الحاصل منه بالمباشرة هو الاحساس والاصغاء وهما ليسا من

اسباب العلم فكيف يخصص المقسم بالسبب المباشر الثالث
ان التمثيل بالعلم المتعلق بكون الكل اعظم من جزئه وادراج
الحدسيات والتجربيات في الضروري يقتضي ان يكون نظر العقل
اعم من النظر المباشر ومن غير المباشر من نظر العقل فيصدق
على بعض الضروري ما يكون بمباشرة السبب فيكون كسبيا
فيحتاج الى الدفع المذكور في الشرح فتدبر **قوله** وجوابه خلاف
الظاهر لان الظاهر المتبادر من الصحة ما يقابل الفساد والمر
المرضي ولا قرينة ههنا تدل على كونها بمعنى الثبوت **قوله** وفيه
استدراك اذ يكفي ح ان يقول بالشئ **قوله** وايهام خلاف المقصود
اذ يفهم منه ح كون الالهام من اسباب المعرفة بانتفاء الشئ
عند اهل الحق مع انه ليس من اسباب المعرفة بانتفاء الشئ عند
اهل الحق ايضا لان المتبادر من الثبوت هو الثبوت الخارجي لا الثبوت
في نفسه حتى يشمل نفس الانتفاء ايضا او يفهم منه كون الالهام
من اسباب المعرفة بفساد الشئ عند اهل الحق بطريق التوهم
وان كان المراد من الصحة معنى الثبوت لعدم قيام قرينة ظاهرة تدل
على ذلك فلا وجه لتخصيصها بالذكر ايضا وحمل الشئ على الاعم من
النسبة الايجابية والسلبية والصحة على مطابقتهما للواقع بعيد
من وجهين بل يوهم ان الالهام من اسباب التصور عند اهل
الحق مع انه ليس كذلك ايضا **قوله** كلمة كان غير مرضية ههنا لانها
تفيد الظن وقد جزم فيما سبق بكون العلم اعتقادا جازما ثابتا
مطابقا فهو مناف له **قوله** فتامل اشارة الى التوجيه وهو
ان الظن بالنسبة الى كلام المص لانه غير صريح في كون العلم يقينيا
وحصر الاسباب في الثلثة لا يدل عليه قطعا لجواز ان يكون
المقصود حصر الاسباب الكاملة او ان ايراد كلمة كان ليس للظن
بل للتادب والسلوك لمسلك السلف لان العلم بالغيب منحصر

منحصر فيه تعالى وهذا الامر غائب عنا اذ عاد فهو ليس بمناف للجزم بحسب
نفس الامر او ان ايرادها ههنا لقصد الاعتراض على المص والسابق
مبني على ما يدل عليه ظاهر كلام المص لان ظاهر حصر الاسباب في
الثلثة يقتضي كون العلم عبارة عن الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
قوله اشارة الى وجه التسمية في كون العالم من العلم بمعنى
العلامة وفيه اشارة ايضا الى ان المراد هو الحكم بالحدوث على كل
ما هو علم وجوده مما سوى الله تعالى وصفاته لان علم الشئ بالشئ
انما هو بعد العلم بذلك الشئ الثاني فلو اشار اليها المحشي الفاضل
لكان اشمل **قوله** وليس من اه فيه انه مبني على حمل الغير على الاصطلاحي
الذي هو المنفصل وهو خلاف المتبادر ههنا ولو سلم فيلزم الاستدراك
قوله من الموجودات ايضا فالظاهر حمله على اللغوي فيشمل صفاته تعالى
فتخرج بقوله مما يعلم به الصانع فلا يلزم الاستدراك اللهم الا ان يقال
ان حمل الغير على المعنى الاصطلاحي لا يوجب اختصاص ما بالموجودات
بل المتبادر شموله للمعدومات ايضا فتخرج بقوله من الموجودات
فلا يلزم الاستدراك **قوله** اشارة الى ان المراد اه اي بالنظر الى
مجرد ذات هذا التفسير واما بالنظر الى كونه تفسيرا للعالم في كلام المص
لمجموع ما سوى الله وصفاته من الموجودات كما هو الظاهر من
عبارته حيث قال بجميع اجزائه فلا يرد على الشارح العلامة ان
تفسيره هذا ليس في محله وحمل الموجودات على اجناس الموجودات
مع كون التفسير للعالم في كلام المص ومع حمل الاجزاء على اجزاء كل
فرد من افراد كل جنس من الاجناس يقتضي خروج الحكم بحدوث
الاجزاء التي لا اجزاء لها بخلاف ما ذكرنا نعم يمكن ان يراد بالاجزاء افراد
القدر المشترك لان شمول العالم للافراد بطريق الاحاطة كالقدم
فالافراد بمنزلة الاجزاء له اعلم ان وجه الاشارة الاولى اضافته
الى الجنس والثاني اضافته الى الاجناس المختلفة لا يخفى عليك ان الاشارة

الاولى مبنية على كون اللام في قوله الاجسام والاعراض وغيرهما
للجنس والثانية على عدم الوضع لكل من الاجناس وعلى عدم
الوضع للمجموع ولا يخفى عليك ان كلا منهما هو الظاهر فلا يرد ما قيل
من انه يصح الجمع بالنظر الى كونه موضوعا للقدر المشترك وان لم يصح
بالنظر الى كونه موضوعا للمجموع انتهى ملخصا وههنا بحث وهو ان
تخصيص ما بالاجناس بالنظر الى ذات التقدير يستلزم انتقاض
التعريف بالمجموع لان المجموع من حيث هو مجموع ليس بجنس مع انه من
افراد المعرف ايضا اللهم الا ان يراد التخصيص بالنسبة الى الافراد
الشخصية لكل من الاجناس والمعدية نظر لان المجموع من افراد
العالم وهو من جملة الاجناس فتدبر ولا يخفى عليك ان اطلاق
العالم على مجموع الاجناس يقتضي ان يكون الجنس من العالم على
هذا التقدير لا يقتضي ان يكون زيد من العالم الا ان يقال
ان شمول العالم اذا كان بطريق الاحاطة فكان كل فرد من
افراد كل جنس بمنزلة جزء له وجزء الجزء من الشيء جزء ذلك الشيء
ولا يذهب عليك ان ما سيجيء من قول الشارح المحقق مع ان
العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدء له ينافي لما ذكره
المحشي الفاضل اللهم الا ان يراد الاسمية بطريق الاطلاق
لا بطريق الوضع لذلك الجميع ويؤيده ما ذكره في شرح الكشاف حيث
قال فيه هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له
افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى لا يخفى عليك ان المستفاد من هذا
الكلام بقرينة النفي المقابل ان يكون موضوعا لكل جنس اما بالوضع
المتعدد كالعين او بالوضع العام مع كون الموضوع له خاصا
كالحروف وهو مناف لما ذكره المحشي الفاضل فتدبر **قوله** المشهور
اه اشارة الى الاعتراض بان كلام الشارح المحقق مخالف لما اشتهر
فيما بين الحكماء والى الجواب عنه باحد الوجهين الاول تسليم المخالفة

المخالفة والتزامها بناء على ان المشهور ههنا ليس بحق
والثاني نفي المخالفة بحمل النوع على النوع الاضافي لا على الحقيقي ويستفاد
منه وجه تقديم الاول على الثاني مع ان المناسب لترتيب البحث
هو العكس المراد بالاسطقسات اي العناصر الاربعة وهي النار
والماء والارض والهواء فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى
بالاسطقسات وباعتبار تحلله اليها تسمى بعناصر والمراد بالمواليد
الحيوانات والنباتات والمعادن والامزجة جمع مزاج وهي
كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة في الاجزاء
المماسة بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية وما قبل ذلك
الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا
لا مزاجا لا يقال انه اراد بالصورة الصور الجسمية لانهم قالوا الصور
الجسمية للعناصر قديمة بالنوع والصور النوعية لها قديمة بالجنس فلا
يكون كلامه مخالفا للمشهور لانا نقول لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر
المتبادر هو العموم فتدبر اعلم ان المتاخرين من الحكماء ذهبوا الى
ان العناصر اربعة ابتداء وهي النار والهواء والارض والماء فالنار
خفيفة مطلقة حارة يابسة والهواء خفيف مضاف يقتضي ان يكون
تحت النار وفوق الارض والماء وانه حار رطب بالطبع وما يعرض
من البرد بمجاورة الارض والماء والارض ثقيلة مطلقة باردة
يابسة والماء ثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت
الاخرين وبارد رطب بالطبع وطبيعته الجمود لانها البرد وهو يوجب
جموده لكن الشمس تذيبها وقيل الاصل واحدة واختلفوا فيها
فقيل انها انما هي النار لشدة بساطتها وان الحرارة المفرطة فيها
مدبرة للكائنات وحصلت البواقي منها بالتكاثف فالبواقي
نار متكاثفة على وجوه متفاوتة وقيل انها هي الهواء لرطوبته ومطاوعته
للانفعالات وتحصل منه النار بالحرارة الملطفة فهي هواء لطيفة

بحرارة وحصل منه الباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء متكاثف
تكاثفا متفاوتا وقيل انها هي الماء اذ بقبوله التخلخل بالحرارة
والتكاثف بالبرودة محسوس تحصل من تخلخله الهواء والنار ومن
تكاثفه الارض وقيل انها هي الارض وحصلت البواقي با
بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة وقيل هي البخار المتوسطة
بين الاربعة في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء
ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا وقيل الاصل اثنان واختلفوا
فيهما فقيل النار والارض لان النار في غاية الخفة والحرارة والارض
في غاية الثقل والبرودة فالهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة
بالمزج وقيل الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال
والى اليابس للحفظ وقيل الارض والهواء لمثل ذلك وقيل الاصل
ثلثة الارض والماء والنار وقيل اصول المركبات ليست باربعة
وماد ونها بل هي جواهر صلبة غير متجزئة لانهاية لها وقيل
اصولها هي السطوح فبهذا التفصيل يعلم ما في هذا الشرح فتامل
قوله اي قيام العين او الممكن الاقرب ان يرجع الى الممكن
قوله احترازا عن قيامه تعالى بذاته لان التحيز بالذات
غير ممكن في حقه تعالى والا ليلزم الاحتياج الى المكان وهو
منزه عنه بالذات فمعنى قيامه تعالى بذاته استغنائه عن
المكان بذاته فان قلت التقييد بالاضافة الى الممكن انما
يحصل به الاحتراز واما التقييد بالاضافة الى العين لايحصل به
الاحتراز لانه تعالى كالعين قائم بذاته قلنا هذا على تقدير
كون ذلك العين من العالم فيرجع بحسب المعنى الى الاحتراز
بالاضافة الى الممكن قوله ثم لايخفى اه حاصله نقض التعريف
بانه يصدق على قيام هذا المركب مع ان المعرف ليس بصادق
عليه لان قيام العين انما هو في العين وهذا المركب ليس

بعين لايخفى عليك ان هذا النقض انما هو على تقدير كون
الضمير في قيامه للعين لا للممكن ولايخفى عليك ان تقسيم
العالم الى العين والعرض لاينتقض بهذا المركب لان الوحدة
النوعية معتبرة في المقسم وهذا المركب مركب من هذين القسمين
فان قلت ان المركب من العين والعرض عرض لما ان المركب
من الداخل والخارج خارج قلنا هذا ليس بمعتبر في باب التقسيم
والا لكان المركب من الاسم والفعل مثلا فعلا او اسما وهو
ظاهر البطلان وجوابه ان الحق عند المحققين ان التحيز عين لانه
عبارة عن الابعاد المخصوصة التي اعتبرها العقل على هيئة
مخصوصة من غير ان يكون داخلة فيه لانها امر اعتباري غير
موجودة في الخارج فلا يكون جزء من الموجود في الخارج ويمكن ان يقال
ان التعريف ليس بمجرد التحيز بالذات بل تحيز العين بذاته فلا يصدق
التعريف ايضا واجيب بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون
في عروض التحيز له واسطة في العرض والتحيز لذلك المركب
انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين انتهى فان قلت اللازم
ح بقرينة المقابلة اعتبار الواسطة في العروض في قيام العرض
فيلزم ان يصدق تعريف قيام العرض على قيام ذلك المركب
مع ان المعرف ليس بصادق عليه بناء على ان ذلك المركب ليس
بعرض ايضا قلنا ان قيام العرض بواسطة موضوعه لا بواسطة
جزء موضوعه وحاصله ان المعتبر في تحيز العرض انما هو وساطة
موضوعه فالواسطة في العروض فيه مخصوصة لا مطلقة ويكفي
هذا القدر في المقابلة ولا يذهب عليك ان تحيز العين عرض
من اعراضها فتحيزه يقتضي ان يكون العين متحيزة قبله
حتى يكون تحيز ذلك التحيز تابعا لذلك التحيز الاول فيلزم
اما اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل اللهم الا ان يقصد التعريف

بالنسبة الى ماسواه ولايخفى عليك كمال ضعفه فالاظهر
ما قاله الحكماء فتدبر قوله وليس بشئ اه يعنى ان فاء التفريع
والتعقيب يدل على المغايرة بين المفرع والمفرع عليه كما ان
مغايرة الامكانين تدل على مغايرة الممكن فكيف يكون احد
الوجودين عين الآخر وجواب الاول ان المغايرة بالمفهوم
فى الجملة تكفى فى التفريع وجواب الثانى ان مغايرة الامكانين
فرع مغايرة الممكنين وهى اول المسئلة وقيل العبارة مبنية
على المسامحة والمقصود انما هو نفى التمايز بينهما بالاشارة
الحسية وانت تعلم ان التفريع بقوله ولهذا يمتنع الانتقال
عنه يابى عن هذا التوجيه والحق عندى ان المراد ابتداء وجود العرض
هو آن ابتداء وجوده فى موضوعه والا يلزم قيامه بذاته فيكون
احد الوجودين عين الآخر قال المتكلمون العرض لا ينتقل من محل
الى آخر لان الانتقال هو حصول الشئ فى حيز بعد ان كان فى
حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس
بمتحيز وفيه نظر لان هذا المعنى انما هو معنى انتقال الجوهر من
مكان آخر واما معنى انتقال العرض الذى كلامنا فيه فهو ان يقوم
بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر فلا بد لنفيه من دليل وقال الفلاسفة
فى اثبات هذا المطلب ان تشخص العرض المعين ليس لماهيته ولا
لوازمها والا انحصر نوعه فى شخصه ولا لما يحل فيه والا دار ولا المنفصل
لان نسبته الى الكل سواء فهو لمحله فالحاصل فى المحل الثانى هوية
اخرى والانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية وفيه نظر لجواز ان يكون
تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم انحصار النوع فى الشخص فتدبر
ولا نسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة
الى شخص معين ويرد عليه انه لا يطرد فى عرض منحصر نوعه فى شخصه
كذا فى شرح المواقف قوله بمعنى البعد المفروض اولا آه 9

اولا آه يعنى ليس المراد بهذه الابعاد الثلثة الابعاد الثلثة
المتقاطعة على زوايا قائمة لانها لا تحصل بثلثة اجزاء بل الحاصل
بها انما هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا بان يتألف اثنان
ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلثة خطوط
جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق
لا يخفى عليك انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز
تبدل الفرض فتدبر قوله رد بان التقاطع اى على زوايا قائمة
قوله بان يتألف اثنان آه لا يخفى عليك ان الظاهر من العبارة
ان يكون يقوم عليه رابع صفة لثالث فح لا يحصل التقاطع على
زوايا قائمة فهو صفة لاحدهما اما بتقدير الموصول او بجعل الاضافة
على العهد الذهنى تم لا يخفى عليك ان هذا انما يتم اذا كان فرض تجاوز
الخطوط فى الاطراف كافيا فى ذلك التقاطع وهو انما هو فى خارج الجسم
لا فيه والكلام فى التقاطع فى نفس الجسم قوله وان كان لفظيا راجعا
اه اشارة الى ان ما ذكره الشارح المحقق ليس بمناف لما وقع فى المواقف
وهذا النزاع نزاع فى المعنى من وجه آخر قوله اى مطابقا للواقع
اعلم ان فرض العقل قد يكون بمعنى تجويز العقل وقد يكون بمعنى التقدير
المعتبر فى تعريف المتصلة وهو ملاحظة العقل وتصوره وهو المتبادر
عند اطلاق الفرض وهو المراد ههنا فاحتيج الى التقييد بالمطابقة للواقع
لانه قد يطابق له وقد لا يطابق به فلو لم يقيد ليرد المناقشة بان
للعقل فرض كل شئ سواء كان ممكنا او ممتنعا واما لو اريد به المعنى الاول
لا يحتاج الى ذلك التقييد لانه ممتنع كالمفروض كما فى فرض اشتراك
الجزئى الحقيقى بين كثيرين قوله وان امكن دفعه اه فح لا يدخل فى
المقسم كما انه غير داخل فى شئ من الاقسام المذكورة والغرض
منه دفع ما يقال من انه اذا امكن الدفع بهذا الطريق فلا حاجة
الى قوله كالجوهر بل اللايق ان يقول وهو الجوهر كما هو المناسب لقوله

وهو الجسم على ما في بعض النسخ وحاصل الدفع ان المقصود دفعه
اولا فلذلك قال كالجوهر وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا كان قوله
وهو الجزء الذي لا يتجزى تفسيرا للجوهر واما اذا كان تفسيرا للغير المركب
فلا بد من تخصيص المقسم بما ثبت وجوده عند المتكلمين وانت تعلم
انه اذا كان المقصود بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة
من حيث الوجود فلا بد من تخصيص العين بالموجود ايضا لوجود
دخول المقسم في المقسم ويؤيده ما سيذكر الشارح المحقق حيث
قال ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان
المتحيزة والاعراض **قوله** لا يقال احتمال جزء اه يعني لا نسلم صحة
هذا الحصر لانه يوجب بقاء احتمال جزء من العالم اعني المجردات لا يدل
الدليل المذكور على حدوثه وهو ينافي غرض المص وهو بيان حدوث
العالم بجميع اجزائه مطلقا ووجه عدم دلالة ذلك الدليل المذكور
على حدوث المجردات انه مخصوص بما له حيز مطلقا على ما سيجيء
والمجردات لا احياز لها **قوله** وايضا وجود جوهر اه اعتراض
على ما قاله الشارح المحقق في وجه قوله كالجوهر وحاصله ان مثل
المنع المذكور وارد على حصر المركب في الجسم فلما لم يلتفت اليه ولم
يقل كالجسم بل حصر المركب في الجسم فنعلم ان ما ذكره الشارح المحقق
غير مراد المص رحمه الله تعالى **قوله** لانا نقول اه جواب عن السؤال
الاول والقرينة على تخصيص الاجزاء خصوص الدليل المذكور كما عرفته
وان المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو لا يكون الا بالمعلوم
من حيث الوجود ولا يخفى عليك ان هذا الجواب يستفاد منه جواب
عن السؤال الثاني بوجه غير ما ذكره وهو ان المجرد لما لم يكن معلوم
معلوم الوجود فلم يكن المركب ايضا معلوم الوجود والمقصود حصر
ما ثبت وجوده في الجسم كذا قيل فيه نظر لان هذا الاعتراض على
تقدير عدم الحصر فتدبر **قوله** اي مستقيم ان لا زم اه فيه نظر لانه

لان الدليل المذكور ليس بالالزامي بل تحقيقي والخط المستدير
الجوهري موجود بالفعل في الكرة الحقيقية عند المتكلمين فلا بد
من قيد مستقيم للاحتراز عنه نعم مطلق الخط بالفعل لا بالقوة
ينافي الكرية الحقيقية عند الفلاسفة ولكن اين هذا من ذلك
فان قلت ان الخط مطلقا سواء كان مستقيما او مستديرا يجب
ان يكون نهاية السطح والسطح الذي احاط بالكرة لا نهاية
له اصلا فلا يكون فيها خط بالفعل مطلقا فيكون قيد الاستقامة
بيانا للواقع كما قاله المحشي الفاضل قلنا ان ما ذكرته انما هو على
مذهب الفلاسفة وكلامنا على مذهب المتكلمين فاعتراضنا ليس
بمبني على الغفلة عن قيد بالفعل كما زعمته فلا تغفل **قوله** يرد عليه
يعني ان العقل جازم بان كل مرتبة من مراتب الاعداد اكثر مما
فوقها التي تعد العشرة جزءا من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد
التي تعد العشرة جزءا منها اكثر من مرتبة العشرات وذلك
بان يعتبر الابتداء في مرتبة الآحاد مما قبل العشرة لا مما بعدها و
الا لم يكن مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرات ومرتبة العشرات
التي تعد العشرة جزءا منها اكثر من مرتبة المآت وذلك بان
يعتبر الابتداء في مرتبة العشرات مما قبل المآت لا مما بعدها و
الا لم يكن مرتبة العشرات اكثر من مرتبة المائت لجواز ان
يعتبر الابتداء في مرتبة العشرات مما بعد المآت وهكذا مرتبة
المآت بالنسبة الى مرتبة الالوف هذا على تقدير كون المفضل
عليه محذوفا في كلام المحشي وكون من في قوله مما يعد العشرة بيانية
لقوله جميع مراتب الاعداد وكون الضمير المجرور في قوله منها راجعا
الى ما في قوله مما يعد باعتبار كونه عبارة عن المرتبة وكون الجميع بمعنى
الكل الافرادي واما على تقدير كون من في قوله مما يعد متعلقة
بالاكثر وكون الضمير المجرور في قوله منها راجعا الى جميع المراتب و

كون الجمع بمعنى الكل الافرادي فالمعنى التفصيلي ان مرتبة
الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد
اذ ما لم يتحقق عشرة احاد لم يتحقق مرتبة العشرات ومرتبة
العشرات اكثر من مرتبة المأت التي تعد العشرة من العشرات ثم
اذ ما لم يتحقق عشرة عشرات لم يتحقق مرتبة المأت ومرتبة
المأت اكثر من مرتبة الالوف التي تعد العشرة من المأت
اذ ما لم يتحقق عشرة مأت لم يتحقق مرتبة الالوف وانت تعلم
ان كلا من هذين التوجيهين خلاف ظاهر العبارة اذ اللائق
بالنظر الى هذين التوجيهين ان يقول ان كل مرتبة من مراتب
الاعداد اكثر من عشرتها فالاظهر ان يحمل الجميع على الكل
المجموعي وان يكون قوله بعد من العد بمعنى الاسقاط وان يكون
من في منها متعلقة بقوله بعد وان يكون الضمير المجرور راجعا
الى جميع المراتب التي تنقص منها العشرة اي مرتبة العشرات
او يحمل الجميع على الكل المجموعي وان يكون بعد من العد بمعنى المقابل
للاسقاط وان يكون الضمير المجرور لما باعتبار المرتبة وهي مرتبة العشرات
او يحمل الجميع على الكل الافرادي وان يكون العد بمعنى الاسقاط وان
يكون الضمير المجرور للمراتب التي اسقطت العشرة منها فالمعنى ان
مرتبة الآحاد مبتدأة مما قبل العشرة اكثر من مرتبة الآحاد
مبتدأة مما بعد العشرة ومرتبة العشرات مبتدأة مما قبل العشرة
اكثر من مرتبة العشرات مبتدأة مما بعد العشرة وكذا البواقي
ويؤيد هذا التوجيه ما في بعض النسخ من قوله مما بعد بلفظ الظرف
المقابل للقبل لان المعنى بالنظر الى هذه النسخة عين المعنى الحاصل
بهذا التوجيه فتدبر واعلم ان تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات
قدرته تعالى لان علمه تعالى يتعلق بالواجب بالذات والممتنع بالذات
والممكن الخاص بخلاف قدرته تعالى لانها تتعلق الا بالممكن الخاص

الخاص وهما ليستا ممتنا هيتين ولفظ التعلق اما بمعناه او
المتعلق على صيغة اسم المفعول اجيب عن هذا الاعتراض
بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا تتصور بدون
التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودات من المعلومات
والمقدورات متناهية واعترض عليه ان الاجزاء الموجودة في
الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا يقف الى حد
كما لا يقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه وقيل
في الجواب ولك ان تقول في توجيه كلام الشارح ههنا ان كثرة
الاجزاء وقلتها انما يتصور ظهوره في المتناهي واما في غير المتناهي
فلا يظهر فيه القلة والكثرة فان الخردلة مثلا اذا كانت غير متناهية
الاجزاء كان عظمها ومقدارها غير متناهية ايضا فح لا يظهر الفرق
بينها وبين الجبل بحسب الظاهر لان كل واحد منهما يكون غير متناهي
المقدار ح لكن الفرق بين الخردلة والجبل باعتباري الصغر والعظم
ظاهر مكشوف انتهى وفيه شيء يظهر بالتامل **قوله** حاصل هذا التوجيه
اه تفصيله كل جسم فيه اجزاء لا يتجزى لان كل جسم افتراقه ممكن بحيث
يكون كل مفترق حاصل منه جزء لا يتجزى وكل ممكن مقدور لله تعالى
ينتج ان كل جسم افتراقه بحيث يكون كل مفترق حاصل منه جزءا
لا يتجزى مقدور لله تعالى وكل مقدور له تعالى ممكن الايجاد له
تعالى ينتج ان كل جسم افتراقه بالحيثية المذكورة ممكن الايجاد له
تعالى وكل ما كان افتراقه بالحيثية المذكورة ممكن الايجاد له تعالى فعند
اخراجه تعالى لجميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى مفترقات
كل منها جزء لا يتجزى ينتج ان كل جسم افتراقه بالحيثية المذكورة عند
اخراجه تعالى لجميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي مفترقات
كل منها جزء لا يتجزى وكل ما كان عند الخروج كذلك ففيه اجزاء لا يتجزى
ينتج ان كل جسم فيه اجزاء لا يتجزى واذا كان كل جسم فيه اجزاء لا يتجزى

فالجزء الذي لا يتجزى ثابت لكن المقدم حق والتالي مثله وبيان ان
كل مفترق حاصل بتلك الافتراقات جزء لا يتجزى انه اما ممكن الافتراق
اولا والاول باطل لانه خلاف المفروض لانه فرض اولا انه حاصل بالافتراقات
الممكنة التي كانت بحيث يكون كل حاصل منها جزء لا يتجزى والتالي يثبت
به المطلوب وههنا بحث لان الظاهر ان الثابت به امكان ثبوت جزء
لا يتجزى لا وقوعه بالفعل والمطلوب عندنا هو الثاني بناء على ان الجسم عندنا
منفصل في الحقيقة وان كان متصلا في الظاهر وانه مركب بالفعل من
اجزاء لا تتجزى وانها متناهية ومنه يعلم نظر آخر لان هذا الدليل لا يثبت
ثبوت جميع اجزاء الجسم على وجه ان كلا منها منفصل عن الآخر في الحقيقة
ومنه يعلم عدم اندفاع نظر الشارح العلامة بتقرير المحشي الفاضل نعم يكون
مقابلا من وجه آخر لادلة الفلاسفة التي في ابطال الجزء الذي لا يتجزى
لانها قائمة على انه ممتنع عندهم اعلم ان اجزاء الجسم التي يمكن فرضها
كلها موجودة بالفعل ومتناهية عند جمهور المتكلمين وغير متناهية
عند النظام من المعتزلة وعند انكساغوراطيس من الاوائل وبالقوة
ومتناهية عند محمد الشهرستاني وغير متناهية عند الحكماء وههنا مذهب
ظاهر وهو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من
اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالوهم كذا في شرح المواقف **قوله**
ان قلت النقطة نهاية الخط اه يعني انهم قالوا بان النقطة نهاية عارضة
للخط اولا وبالذات كما ان الخط نهاية عارضة للسطح اولا وبالذات
كما ان السطح نهاية عارضة للجسم اولا وبالذات فالنقطة بدون الخط غير
موجودة ولا خط بالفعل عندهم في الكرة فلا نقطة فيجب ان يكون ما به
التماس جزء لا يتجزى وحاصل الجواب ان تلك القضية اي النقطة
نهاية الخط مهملة وهي في قوة الجزئية لا الكلية والا يلزم ان يوجد
الخط بالفعل في المخروطي والكرة لوجود النقطة فيهما بالفعل لكن
اللازم باطل والمقدم مثله فنهاية احد سطحي الجسم المخروطي المستدير

المستدير اعني السطح المبتدا من القاعدة المنتهي الى النقطة
في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط بالفعل وكذا
مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط بالفعل والمخروطي شكل
يحيط به سطحان احدهما قاعدته والآخر يبتدا منه ويضيق
على التدريج الى ان ينتهي بنقطة هي رأسها فان كانا مستديرين يسمى
صنوبريا ومستديرا والا فمضلعا وما قيل من انه لا نقطة في
الكرة كما لا خط فالمراد منه انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان
يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها
من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا
الكرة على ما بين في محله **قوله** لانه في الآخرة اه يعني ان اثبات
الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان حشر الاجساد
سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة كما سيجي بيانه او باعادتها
بعد العدم بالكلية انما يكون في دار الآخرة فينافيه استمرار الاولى و
عدم زوالها اذ الهيولى والصورة قديمة عندهم وما ثبت قدمه
امتنع عدمه مطلقا وقيل في بيانه انه هلاك البدن لا يكون بتفريق
اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية
بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجمعها بل بانتفاء الصورة والاعراض
الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد وانت تعلم ان هذا لا يتم
الا بعد تمامية امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو غير ثابت عند اهل
السنة اعلم ان دليلهم على اثبات الهيولى والصورة الجسمية ان
الجسم البسيط متصل واحد في ذاته وقابل للانفصال والقابل له
غير الاتصال لانه يزول بالانفصال والقابل للشيء يجب بقائه
معه لان القابل للشيء موصوف بذلك الشيء كالزجاج الموصوف
بالانكسار والموصوف يجب بقائه عند وجود الصفة فالقابل
للاتصال والانفصال هو الهيولى والاتصال هو الصورة

بالجسمية فالجسم مركب منهما عندهم وقالوا في اثبات الصورة
النوعية ان الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام بسهولة
كما في الماء او بعسر كما في الحديد وكعدم قبوله كما في الفلك وليس ذلك
الاختلاف للجسمية المشتركة لان الامور المختلفة لا تكون معللة
بالمشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة ولا للمفارق لان
نسبته الى الاجسام كلها على السواء بل لامر مختص لازم فان كان
مقوما للجسم فقد ثبت في الاجسام جواهر مختصة اي مبادي اثارها
المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك والا بل كان خارجا لازما
عاد الكلام فيه ويتسلسل **قوله** ادلة دواتها المذكورة اه
هذا وارد على ما هو الظاهر من عبارة الشارح العلامة من كون المبني
عليها صفة لكثير من اصول الهندسة واما على تقدير صرفها عنه بان
يجعله صفة اخرى لقوله اثبات الهيولى والصورة فلا فتدبر **قال الشارح**
واما ادلة النفي ايضا اه منها ما يقال ان كل متحيز بالذات يمينه
غير يساره ضرورة فيجب انقسامه ومنها ما يقال انا اذا ركبنا صفحة
من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فالوجه المضيء منها الذي
الى الشمس غير الوجه المظلم الذي الينا وهذا ايضا ضروري فوجب ان
يكون تلك الاجزاء منقسمة واجيب عنهما بان اللازم منهما تعدد الاطراف
ويجوز ان يكون لشيء غير منقسم في ذاته اطراف اي اعراض حالة فيه
فتدبر قال الشارح وكثير من اصول الهندسة مثل ما يقال انه يمكن ان
نعمل على كل خط مثلث متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب
من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين فيلزم انقسام الثلثة
ومثل ما يقال ان كل زاوية قائمة يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي
هو ملتقى خطي الزاوية ومثل ما يقال ان كل خط قابل للتنصيف فاذا
فرض لخط مركب من اجزاء ثلثة يلزم تجزي الاوسط **قوله** وقيل لا اما اخرجها
بكلمة ما اه اعلم ان من جعله من تمام التعريف فقد ادعى انه لو لم يكن منه

منه لينتقض التعريف طردا بصفاته تعالى فيرد عليه ان العرض من
اقسام العالم وهو غير صادق على صفاته تعالى والمقسم يعتبر دخوله
في كل قسم منه فكانه ما عبارة عن العالم فصفاته تعالى خارجة عن جنس
التعريف ولو اريد شموله لها مع قطع النظر عن كونه قسما من العالم
فهي خارجة عنه ايضا لان معنى عدم القيام بالذات عند المتكلمين
هو التبعية في التحيز لتحيز محله ولو اريد منه اختصاص الناعت بالمنعوت
كما هو مختار بعض المحققين من المتكلمين فهي خارجة عنه ايضا
بناء على ان القيام بالغير معتبر في التعريف كما اشار اليه الشارح
العلامة الا انه لم يذكر في التعريف صراحة لاعتماده على فهمه مع عدم
القيام بالذات وتبادره الى الاذهان **قوله** اذ هي عبارة عن
الممكن اه فيه نظر لان صفاته تعالى ليست بواجبة لذواتها
بل لذاته تعالى فهي ممكنة وقديمة اللهم الا ان يراد بالممكن انها
ما سوى الله وصفاته من الموجودات **قوله** واما لانه
عرض فلا يصح اه هذا مبني على ان يراد بعدم القيام بذاته اختصاص
الناعت بالمنعوت لا التبعية في التحيز لتحيز المحل وان يقدر
ما يقوم به العرض محلا لا غير كما قدره الشارح المحقق او يراد به
الغيرية اللغوية ولا يلزم من اعتبار دخول صفاته تعالى في
تعريف العرض واعتبار كون كل واحدة منها فردا من افراد
العرض تجويز اطلاق لفظ العرض عليها حتى يرد عليه ان اطلاق
العرض عليها لم يرد به اذن الشارح وهو محتاج اليه فكيف
يعتبر دخولها فيه والسر في عدم الاطلاق انه يشعر بالحدوث وهي
قديمة والاجتناب عنه لازم كما في اطلاق الاسم عليه تعالى
ونظيره انه سبحانه وتعالى يصدق عليه معنى العالم والعارف
لكون العلم والمعرفة بمعنى واحد عند اهل الحق مع ان اطلاق
العالم جائز واطلاق العارف غير جائز **قوله** ذكر في شرح

التجريد اه فيه ان ما ذكر في شرح التجريد بالنظر الى الامكان وما
ذكر في هذا الكتاب بالنظر الى الوقوع بناء على ان عادته سبحانه وتعالى
جارية على ان حصول تلك الاعراض مشروط بالمزاج المقتضي
للتركيب فلا منافاة بينهما ولا حاجة الى ما قاله المحشي الفاضل
اللهم الا ان يقال ان قوله والاظهر ظاهر فيما قاله المحشي الفاضل
فتدبر **قوله** لكنه مسلك خاص للاشعري وهو غير تام عند غيره
وعند الشارح المحقق فلذا لم يلتفت وفيه نظر لانه اثبت فيما
سيجيء حدوث كل من الحركة والسكون بهذا المسلك وبغيره
فكانه اكتفى عنه ههنا بدليل طريان العدم لانه يشعر عنه على
تقدير عدم بقاء العرض او اشارة بتركه ههنا الى انه ليس بدليل
تام عند البعض ويذكره فيما بعد الى انه دليل تام عند الآخر
اعلم ان الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين
بل يتجدد والعمدة من بين دلائلهم على ذلك انه لو بقي في الزمان
الثاني امتنع زواله فيما بعده واللازم باطل بالاجماع وشهادة
الحس فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو زال فيما بعد الزمان
الثاني فزواله اما بنفسه او بغيره وهو اما وجودي موجب بالذات
وهو طرف الضد على محله او باختياره واما عدمي وهو زوال الشرط
والاول باطل لان ما يقتضي عدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء و
الثاني باطل لان حدوث الضد في محله مشروط بانتفائه عنه
فلو كان معللا بطريان الضد على محله لزم الدور والثالث باطل
لان الموجب بالاختيار لا بد له من اثر وزواله نفي محض لا يصلح اثرا
له والرابع باطل لان ذلك الشرط ان كان عرضا آخر لزم التسلسل
وان كان جوهرا وهو في بقائه مشروط بالعرض فيلزم الدور فلما
كانت الاقسام باسرها باطلة تثبت الملازمة المذكورة لكنها
كانت باطلة وجواب كل قسم مذكور في المطولات ومن دلائلهم

ومن دلائلهم ان العرض لو بقي لكان متصفا ببقاء قائم به وهو
ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وجوابه منع كون البقاء
عرضا وبعد تسليمه منع امتناع قيام العرض بالعرض **قوله**
اذ القصد الى اه يعني انه لو لم يكن حادثا لكان قديما اذ الكلام
في الموجود فلو كان قديما وصادرا عنه تعالى بالقصد لزم القصد
الى ايجاد الموجود قبله فلزم تحصيل الحاصل وهو محال فيكون حادثا
اذ القصد الصحيح انما يتعلق بالمعدوم قبله وحاصل الاعتراض ان
الكلام في الصادر بالقصد الكامل وهو القصد الذي يستلزم المقصود
ولا يتخلف عنه بخلاف القصد الناقص كقصدنا لاحتياجه الى مباشرة
الاسباب واستعمال الآلات فيجوز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الايجاد وعلى الموجود به تقدما ذاتيا لا زمانيا كتقدم الايجاد
على الموجود والعلة التامة على المعلول فيكون تعلقه ايضا
قديما فيجوز مقارنته للوجود زمانا فلا يكون الصادر به عنه تعالى
حادثا بل قديما فيلزم القصد الى ايجاد الموجود معه زمانا وهو ليس
بمحال والمحال الذي هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله ليس بلازم
ولا يلزم من انكار الدليل المخصوص انكار المدعى لجواز ثبوته بدليل
آخر لان الدليل ملزوم والمدعى لازم واللازم قد يكون اعم
مطلقا وههنا بحث وهو ان تقدم القصد الكامل على الايجاد
اذا كان بالذات لا بالزمان والقصد الكامل قديم فيكون المقصود
قديما فيلزم ان يكون الموصوف بذلك القصد موجبا لا مختارا
لان الموصوف موجب لذلك القصد وذلك القصد يستلزم المقصود
المقصود فيكون الموصوف به موجبا للمقصود لا مختارا فيه
فيكون اثبات القصد مجردا تقول لا يقال انما يلزم ذلك لو لم
يصح تركه واما اذا صح فلا لكنه صح منه دائما لان ترك ذلك
القصد لم يصح منه تعالى فلا يصح منه ترك المقصود بذلك القصد

قوله اى مستمر فائدة هذا التفسير الاشارة الى ان القدم بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم لا ينافى مطلق العدم بل بالعدم السابق
لجواز لحوق العدم اليه فى المستقبل وانما المنافى لمطلق العدم هو
القدم بمعنى الاستمرار كذا قيل ونحن نقول ان سوق عبارة الشارح
المحقق يقتضى بيان المنافات بين القدم بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم وبين العدم اللاحق لان الخصم قال يجوز ان لا يكون حادثا
ويطرا عليه العدم فلا يكون طريان العدم دليلا على حدوثه واجاب
عنه الشارح المحقق بان القديم اما واجب لذاته واما مستند اليه
بطريق الايجاب واذا كان واجبا لذاته فعدم طريان العدم عليه
ظاهر لان الواجب لذاته هو الذى يقتضى ذاته وجوده فلا يتصور
زوال هذه الذات اصلا وهو ظاهر واذا كان مستندا الى الواجب
لذاته بطريق الايجاب لا يسبقه العدم ولا يلحقه اذ لو سبقه العدم
او لحقه يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو ممتنع فما يطرأ عليه
العدم لا يكون قديما فيكون حادثا فطريان العدم يكون دليلا على
الحدوث فاشار المحشى الفاضل بحمل القديم على ما لا يطرأ عليه
العدم كما هو مقتضى سوق البحث او على ما لا يسبقه العدم ولا
ولا يلحقه تنبيها على فائدة اخرى قد ذكرناها آنفا الى ان القديم بمعنى
ما لا يسبقه العدم غير مقصود بالنظر الى هذا الدليل قوله ان قلت
آه حاصله ان ذلك المستند انما يكون مستمرا اذا كان مستندا الى
الموجب القديم بالذات او بواسطة شرط قديم وهو ممنوع لم لا
يجوز ان مستندا اليه بشروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون
وجود كل منها وعدمه شرطا لوجود ما يليه كما فى الخطوات و
غير متناهية فى جانب الماضى متناهية فى جانب المستقبل الى
شرط كان معدوما بعدم وجوده وليس شرطا لآخر فلا يكون
العدم سابقا على ذلك المستند لوجود علته التامة فى الازمنة

فى الازمنة الماضية الغير المتناهية فيكون قديما بهذا المعنى ولا
يكون قديما بمعنى المستمر لا الى نهاية فى جانب المستقبل بل يطرد
عليه العدم بانتفاء علته التامة بانتفاء ذلك الشرط الاخير فلا يلزم
تخلف المعلول عن علته التامة فلا ينافى القدم بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم للعدم اللاحق فلا يكون طريان العدم دليلا على الحدوث لا يقال
استناد البعض بالايجاب والآخر بلا ايجاب يستلزم الترجيح
بلا مرجح لان نسبة الكل الى الواجب بداية على السواد لانا نقول
للخصم ان يقول يجوز ان يكون للاستناد بالايجاب مرجحا
غير معلوم لنا ولكن لا بد ان لا يكون حادثا ايضا فتدبر قوله
قلت يبطله برهان التطبيق لانه يجرى فى مطلق التسلسل
سواء كانت مجتمعة الاجزاء فى الخارج او متعاقبة غير مجتمعة
فيه على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط
منتهية الى شرط مستند الى الواجب لذاته بالايجاب وبلا واسطة
فيكون قديما بمعنى المستمر وح يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه
قديما بمعنى المستمر ايضا لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة
فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر فطريان
العدم يكون دليلا على الحدوث قوله نعم يرد ان يقال اه حاصله
ان ذلك القديم يجوز ان يكون مستندا الى الموجب القديم
بشرط عدمى ثابت فى الازل فلا يكون ذلك المستند مسبوقا
بالعدم ولكن يجوز ان يلحقه العدم بزوال ذلك الشرط بان
يوجد ما يضاف اليه فى جانب المستقبل فتحقق علته التامة فيه فزوال
ذلك المستند فى جانب المستقبل بسبب زوال شرطه العدمى
فيه بل بزوال علته التامة فيه لا بزوال علته الفاعلة حتى يلزم
زوال الموجب القديم فطريان العدم لا يكون دليلا على الحدوث
لا يقال اذا زال ما يضاف اليه ذلك الشرط فيلزم ان يوجد

ذلك المستند بعد زواله لعودة علته التامة لانا نقول ان
ما كان جزء من علته التامة العدم السابق على ذلك المضاف
اليه لا العدم اللاحق له ولا يقال ان عدم المانع اذا كان جزء من
العلة التامة لوجود شيء والعدم غير مؤثر في الوجود يلزم ان لا يكون
العلة التامة مؤثرة فيه لانا نقول لا استحالة في ذلك اللازم لان
المؤثر في الوجود انما هو الفاعل وعدم المانع يجوز ان يتوقف عليه
تاثير الفاعل الموجود المؤثر في الوجود وما قيل من ان عدم المانع
كاشف عن امر وجودي وهو الجزء في الحقيقة من العلة التامة
كعدم العمود المانع عن سقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة
يمكن تحرك السقف فيها ان تم فيندفع به ههنا منع المحشي
الفاضل لكن الظاهر انه غير تام لان مدخلية شيء في وجود شيء آخر
اما بحسب وجوده فقط او بحسب عدمه فقط او بحسبهما جميعا كما بين
فيما بين الدائر والمدار والجواب عن ذلك المنع بان الشرط العدمي
لا بد ان يستند الى شيء فهو اما مستند الى الموجب القديم او الى الممتنع
لذاته والاول اما بدون واسطة او بواسطة شرائط عدمية غير متناهية
والمستند الى الممتنع لذاته لا يجوز زواله والمستند الى الموجب القديم
بدون واسطة لا يجوز زواله ايضا فاذا استند ذلك الشرط العدمي
الى احدهما لا يجوز زواله فلا يطرء العدم على ذلك المستند والا لزم
تخلف المعلول عن علته التامة والمستند الى الموجب القديم بواسطة
شرائط عدمية غير متناهية لا يتصور زواله ايضا لان زواله
انما هو بزوال تلك الشروط وزوالها يستلزم وجود امور غير
متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق فلا يطرء العدم على ذلك المستند
ايضا فثبت ان كل ما يطرء عليه العدم لا يكون قديما فمردود بان
الامر العدمي غير محتاج الى العلة الاحتياج الى العلة اما الحدوث
او الامكان مع الحدوث او بشرط الاول مذهب جمهور المتكلمين

المتكلمين والثاني مذهب البعض منهم والثالث مذهب البعض
الآخر والدليل المذكور من طرفهم فلا بد من ان يكون ذلك الجواب
من طرفهم ايضا وهو على خلاف مذهبهم وهو ان علة الاحتياج الى
العلة انما هي الامكان كما ذهب اليه الفلاسفة على انه يجوز ان
يكون تلك الشروط العدمية اعداما للامور الاعتبارية فزوالها
لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية فيه نظر لانه ان اريد بالامور
الاعتبارية الامور الثابتة في نفسها فزوال اعدامها يستلزم
ثبوتها في نفسها ويبطله التسلسل فيها ببرهان التطبيق ايضا
وان اريد بها الامور التي لا ثبوت لها اصلا لا في نفسها ولا في الخارج
فاعدامها انما هي وجودات فكيف يجعل عدم الامر الاعتباري بهذا
المعنى شرطا لانه مضر للمانع فتدبر وقيل في الجواب فيه نظر فانا
ننقل الكلام الى سبب زوال ذلك الشرط العدمي او الى شرط زواله
فاما ان يكون ذلك السبب او الشرط عدميا او وجوديا فان كان عدميا
ننقل الكلام الى سبب زواله او شرط زواله وان كان وجوديا ننقل
الكلام الى سبب وجوده او شرط وجوده وهلم جرا فيلزم التسلسل في
الاسباب او الشروط البتة فان قلت يمكن اختيار الشق الاول
ولا يلزم التسلسل في العدمات والتسلسل فيها ليس بمحال قلنا
هذا التسلسل ايضا محال على ان زوال عدم الشيء انما هو بحصول وجوده
فالتسلسل في زوال العدمات يستلزم التسلسل في حصول الموجودات
وهذا التسلسل محال بلا نزاع انتهى لا يقال لا يجب زوال سبب زوال
الشرط العدمي لجواز بقائه فلا يلزم التسلسل لانا نقول لا شك ان
ذلك السبب سبب لوجود المشروط بذلك الشرط العدمي ايضا فلو كان
باقيا يلزم بقاء ذلك المشروط والمسبوق بالعدم لا بد ان يلحقه العدم
٩ ايضا فتدبر في هذا المقام قوله والا فكون لم يرد سؤال ان الحدوث
اي لم يرد سؤال بالكون في ان الحدوث ولا يحتاج الى ما قاله الشارح

المحقق في الجواب عنه لدخوله في السكون ح لان معنى المسبوق بقوله والآن ح يشتمل على ما يكون مسبوقا بكون آخر في الحيز الاول وعلى ما لا يكون مسبوقا بكون اصلا بخلاف ما قاله الشارح المحقق و انت تعلم ان هذا مبنى على عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون آخر في السكون كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه وهو يخالف العرف واللغة فلذا لم يجعله الشارح المحقق سكونا بل واسطة بينهما كما ذهب اليه ابو الهذيل واتباعه ولا يخفى عليك انه يستلزم عدم صحة حصر الاكوان في الاربعة وعدم صحة حصر الكون في الحيز في الكونين المسبوقين بالكون الآخر كما في الشرح وتخصيص المقسم بالكون بعد آن الحدوث وان كان محتملا وجها بالنسبة الى التقسيم الثاني لكنه ليس منه بالنسبة الى التقسيم الى الاكوان الاربعة قوله يرد عليه اه يعني يرد على ظاهر كل من التعريفين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين فانتقل منه في آن ثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كونه في آن ثان جزء من الحركة والسكون معا فان هذا الكون مع الكون الاول سكون ومع الكون الثالث حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات لا يخفى عليك ان المتبادر من عبارة الشارح المحقق عين ما قاله المحشي الفاضل من ان المحقق الحركة كون اول الى آخره والمتبادر من قوله وهذا معنى قولهم الى آخره ان يكون قولهم بمعنى ما قال به الشارح المحقق اولا والغرض من الحمل عليه بالصرف عن الظاهر دفع الاعتراض الذي يرد على ظاهر كل من التعريفين وهو ما صرح به المحشي الفاضل بقوله يرد عليه الى آخره فيكون مقصود المحشي الفاضل بيان فائدة قوله وهذا معنى قولهم فلا يرد ما قيل من ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم اه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما ذكره المحشي انتهى وههنا

وههنا بحث لانه ان اراد بعدم تمايزهما بالذات عدم تمايزهما بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فيرد عليه انه غير لازم لان السكون انما خرج من العدم الى الوجود بانضمام الكون في آن ثان الى الكون في آن اول وفي هذا الآن لا تخرج الحركة من العدم الى الوجود بل خارجة عنه الى الوجود بانضمام الكون الثالث في آن ثالث في مكان ثالث الى الكون الثاني في مكان اول فاحدهما ممتاز عن الآخر بحسب الوجود الخارجي وان اراد عدم التمايز بالنسبة الى جميع الاجزاء فالتمايز بينهما بالنسبة الى جميع اجزائهما غير واجب وان اراد عدم التمايز في حقيقتهما فهو غير لازم ايضا لوجوب اشتراك الانواع في الجنس مع ان حقيقة كل منهما غير حقيقة الآخر اللهم الا ان يقال ان الشيء الواحد لا يكون جزء من الماهيتين في الحقيقة بل الجزء من كل منهما انما الحصة والتغاير بين الحصص لازم فتامل قيل عدم الامتياز الذاتي يجري فيما حدث في مكان ثم انتقل آخر الى ثالث حيث لا يلزم امتياز الحركتين بالذات لاشتراكهما في الكون الثاني واجيب عنه بان عدم امتياز الحركتين لا يضر كثيرا بخلاف اشتراك الحركة والسكون فانهما لكونهما متقابلين يلزم الامتياز الكامل بينهما قوله والحق الحركة كون اول اه لا يخفى عليك انه يرد عليه السؤال ايضا بالكون في آن الحدوث ولا يصح ح حصر الاكوان في الاربعة ايضا ويرد عليه السكون بعد الحركة لان الكون الاول في مكان ثان مسبوق بالكون في المكان الاول والسكون بعد الحركة مسبوق بالكون في مكان آخر اللهم الا ان يراد المسبوقية بلا واسطة فتدبر قوله وهذا ظاهر اه اي حقيقة كل من هذين التعريفين ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات كما ذهب اليه الشيخ الاشعري لان الاعراض كلها غير باقية عنده واما عند بقائها كما ذهب

اليه كثير من المحققين ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى ح لكون الكون اولا وثانيا ويمكن ان يقال كون الكون اولا مثلا معناه كونه فى آن اول فالتوصف وبالاولية مجاز وبعد فيه اشكال لان الموصوف بالحركة ح لا يكون موصوف الكون على انه يستلزم عدم التمايز الذاتى بين الحركة والسكون **قوله** ان قلت الخ حاصله ان جواز زوال السكون لا يستلزم وقوع زواله فيجوز ان يوجد سكون يستمر ازلا وابدا فجواز الزوال لا يوجب طريان العدم فلا يوجب سبق العدم على السكون فلا يكون جواز الزوال منافيا لقدمه فلا يكون دليل حدوثه وحاصل الجواب ان القديم اما واجب بذاته وهو ممتنع زواله فجواز الزوال ينافيه قطعا واما مستند اليه بالايجاب فيمتنع تخلفه عنه لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فجواز الزوال ينافيه ايضا والا لجاز تخلف المعلول عن علته التامة وقد فرض انه ممتنع فهو يستلزم سبق العدم فيكون دليلا على حدوث السكون وفيه نظر لان الامكان الذاتى لا ينافى لذلك المستند فى نفس الامر ولا نسلم ان تخلف المعلول عن علته التامة ممتنع بالذات والامكان الذاتى لا ينافى للممتنع بالغير فى نفس الامر فلا يكون جواز الزوال دليلا على الحدوث اللهم الا ان يقال اذا جاز عدم المعلول عند وجود علته التامة فاذا وجد المعلول عند وجود تلك العلة التامة لا بد من امر آخر يرجح الوجود على العدم به فح يلزم ان يكون العلة التامة تامة بل ناقصة وهو خلاف المفروض **قوله** والاستدلال الخ حاصله انه لو وجد مجرد فى الخارج يشاركه البارى فى التجرد ولو شاركه البارى فيه فيمتاز البارى عنه بقيد آخر لان كل موجود يجب ان يمتاز عن الموجود الآخر بقيد غير موجود فى ذلك الموجود الآخر ولو كان البارى ممتازا عنه بذلك القيد

القيد فيكون مركبا ولو كان مركبا لكان محتاجا لان المركب محتاج الى اجزائه ولو كان محتاجا لكان ممكنا ولو كان ممكنا لا يكون واجبا لذاته وهو خلاف المفروض فالامكان باطل فالاحتياج باطل فالتركيب باطل فالامتياز بقيد آخر باطل فالاشتراك فى التجرد باطل فوجود مجرد ليس بجسم ولا جسمانى باطل فعدمه فى الخارج حق وهو المطلوب وحاصل الجواب عنه ان الاشتراك فى التجرد اشتراك فى العارض السلبى لان معنى التجرد عدم التحيز والاشتراك فيه لا يستلزم الامتياز بقيد فضلا عن الامتياز بقيد آخر اذ يجوز ان يكون حقيقة بسيطة وممتازة عن الآخر بالذات مع الاشتراك معه فى العوارض فلا يلزم التركيب ولو سلم انه اشتراك فى الذاتى وهو يستلزم الامتياز بقيد آخر ولكن لا نسلم انه امر وجودى ذاتى آخر لم لا يجوز ان يكون امرا عدميا خارجا عن حقيقته تعالى كتعينه على ما ذهب اليه المتكلمون من ان التعين عدمى غير موجود فى الخارج والا يلزم التسلسل فى التعينات المميزة فلا يلزم التركيب ايضا وفيه نظر لانه يستلزم التركيب من التجرد ومما قام به التجرد والاحتياج فى تميزه تعالى عن الغير بامر عدمى وهو ليس بجائز فى حقه تعالى قال الشارح المحقق لان ادلة وجود المجردات غير تامة قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل وهو عندهم موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد فى ذاته مستغن فى فاعليته عن الآلات الجسمانية واحتجوا على اثباته بوجهين الاول الله تعالى واحد حقيقى لا تكثر فيه اصلا فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر فى المرتبة الاولى ويمتنع ان يكون ايضا احد جزئى الجسم اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر اولا مستقل بالوجود والتاثير معا ويمتنع ان يكون عرضا اذ لا يستقل

بالوجود دون محله ويمتنع ان يكون نفسا اذ النفس لا تستقل لا تستقل
بالتاثير دون الجسم الذي هو آلتها فتعين ان يكون الصادر اولا هو
العقل والثاني مذكور في المطولات تركناه خوفا عن ايجاب الملال
وقالوا ان ذلك العقل الصادر عنه اولا له اعتبارات ثلثة وجوده
في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عن ذلك العقل
باعتبار وجوده عقل ثان وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه
لذاته جسم وهو الفلك الاول وكذلك يصدر عن العقل الثاني عقل
ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر المفيض
لسائر الموجودات وقالوا في اثبات تجرد نفوس الافلاك ان حركات
الافلاك ارادية دورية لانها ذاتية والحركات الذاتية اما طبيعية
او قسرية او ارادية وكون حركاتها الدورية طبيعية باطل لان الحركة
الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كانت حركاتها
الدورية مستندة الى طبايعها لكانت مطلوبة بها ومتروكة بها وانه
محال وكونها قسرية باطل ايضا لان القسر انما يكون على خلاف طبع
الشيء وههنا لا طبع فلا قسر فتعين كون حركاتها الدورية ارادية
فاذا كانت لها نفوس مجردة لان اراداتها المتعلقة بحركاتها
ليست بناشئة عن تخيل محض وهو قوة جسمانية تدرك امورا جزئية
والا امتنع دوام حركاتها على نظام واحد لا يختلف ولا يتغير في
الجهة ولا في السرعة فاراداتها التي تترتب عليها حركاتها السرمدية
على وتيرة واحدة ناشئة عن تعقل كلي يندرج فيه امور غير متناهية
ومحل التعقل الكلي مجرد اذ قالوا في تجرد النفوس الانسانية انها
تعقلت البسيط ومحل البسيط مجرد اذ انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه فيلزم انقسام البسيط **قوله** ومنها ما يقال اه تقريره
المجرد ما لا دليل على وجوده وكل ما لا دليل على وجوده يجب عدمه ينتج
ان المجرد يجب عدمه اما الصغرى فلان ادلة وجود المجردات غير تامة

غير تامة على ما بين في المطولات واما الكبرى فلانه لو لم يجب عدم
ما لا دليل على وجوده لجاز وجود جبال شاهقة عندنا لا نراها لانها
مما لا دليل على وجودها عندنا لكن وجود تلك الجبال غير جائز فيجب
عدم ما لا دليل على وجوده لان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
وحاصل الجواب الاول اما معارضة في الكبرى المدللة او منعها على
ان يكون راجعا الى الملازمة في دليل هذه الكبرى فالمذكور يكون
سندا له لكن يرد عليه مطلقا ان المراد ما لا دليل عليه اصلا لان وقوع
النكرة في سياق النفي يفيد العموم وانتفاء جميع الملزومات يستلزم
انتفاء اللازم وان لم يستلزمه انتفاء الملزوم المخصوص فلذا بادر
الى التسليم واجاب عنه بمنع الصغرى على تقدير والكبرى على تقدير
آخر لا يقال ان ما لا دليل عليه عند الجميع يجب نفيه لان الامة لا تجتمع
على الضلالة وان ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن لانا
نقول فرق بين عدم اطلاعهم بالدليل وبين اجتماعهم على الامر
وما نحن فيه من قبيل الاول ان قلت ان ما لا دليل عليه اصلا يجب
نفيه لجواز ان يكون وجوده معلوما بالبداهة قلنا ان الكلام
في النظري وان ذلك الوجود لا بد له من دليل مؤثر فيه البتة وان
لم يكن دليل على الحكم بذلك الوجود **قوله** وعدم حضور الجبال اه
جواب سؤال مقدر وهو انه لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء
المدلول يلزم ان لا يكون عدم حضور تلك الجبال معلوما لنا وهو
معلوم لنا وحاصل الجواب انه معلوم بالبداهة لا بطريق ان
حضورها مما لا دليل عليه فالملازمة غير مسلمة ويمكن ان يكون
منعا للملازمة في قوله والا لجاز ان يكون اه وحاصله انا لا نسلم هذه
الملازمة انما جاز لو لم يكن عدم الحضور معلوما بالبداهة والمعلوم
بالبداهة لا يجوز خلافه **قوله** اي حدوث سائر الاخواص

التي يستدل بها على حدوث الاعيان مثل الحركة والسكون
وانما فسره بهذا اذ لو ابقى الكلام على ظاهره يلزم ان يكون حدوث
الاعيان دليلا على حدوث جميع الاعراض وحدوث بعضها
كالحركة والسكون كان دليلا على حدوث الاعيان فيلزم كون
الشئ دليلا على نفسه مثلا يلزم كون حدوث الحركة دليلا على حدوث
تلك الحركة وانه محال فمست الحاجة الى هذا التفسير للاحتراز عنه
لا يقال لا حاجة اليه لان الدور غير لازم ايضا اذا ابقى الكلام
على ظاهره لان حدوث الحركة المعلوم بالمشاهدة مثلا يكون دليلا
على حدوث العين وحدوثها يكون دليلا على حدوث تلك الحركة
من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث تلك الحركة
المعلوم بالمشاهدة دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونها
قائمة بالعين الحادثة وهذا ليس بدور لتغاير جهة التوقف لانا نقول
ان حدوث الحركة المعلوم بالمشاهدة لا يكون دليلا على حدوث
العين ما لم يعتبر قيامها بهذه العين فيلزم الدور قطعا فتدبر
قوله يرد عليه ان المطلق اه قيل يمكن الجواب عنه بان حدوث كل
فرد يستلزم حدوث جميع الافراد وحدوث جميع الافراد يستلزم حدوث
المطلق لان المطلق لا يوجد الا في ضمن فرد ما واذا كان جميع الافراد
حادثا فكيف يكون المطلق قديما انتهى اقول انه ينتقض بان كل فرد من افراد
نعم الجنان متناه وتناهي كل فرد منها يستلزم تناهي جميع نعم الجنان
نعم يمكن ان يقال ان مراد الشارح المحقق ان صدق الموجبة الكلية
اعني قولنا كل حركة حادثة يستلزم كذب السالبة الجزئية اعني قولنا
بعض الحركة ليست بحادثة وكذب ما يلازمها اعني قولنا بعض الحركة قديمة
والا يلزم اجتماع النقيضين وانه محال فكيف يتصور قدم الحركة المطلقة
اذ قدمها يستلزم صدق هذه السالبة الجزئية فيلزم اجتماع النقيضين
وللخصم ان يقول انا لا نسلم ان قدمها يستلزم صدق هذه السالبة

السالبة الجزئية اذ يجوز تحقق الحركة المطلقة في ضمن مجموع الحركات
الغير المتناهية في جانب الماضي من حيث هو مجموعها ولا شك ان
هذا المجموع ليس من افراد موضوع تلك الموجبة الكلية فصدق قولنا
هذا المجموع ليس بمسبوق بالعدم لا ينافي لصدق قولنا كل جزء من
اجزائه مسبوق بالعدم ومراد المحشي الفاضل ليس الا تمكين دفعه
بان هذا المجموع ان وجد فوقه حركة لم يكن هذا المجموع مجموعا بل بعضا
وهو خلاف المفروض وان لم يوجد فوقه حركة فمسبوق بعدم الحركة
فلا يتصور قدم المطلقة وفيه نظر فتامل فيه قوله والاستحالة اه جواب
سؤال مقدر وهو ان الكلام المذكور لو صح يلزم اتصاف الشئ الواحد
بالمتقابلين معا اعني البداية واللابداية وانه مستحيل وحاصل
الجواب منع الاستحالة اذا كان اتصافه بهما بحسب اختلاف الحيثيات
وههنا كان كذلك ونظيره ان الجسم متصف بالكتابة من حيث تحققه
في ضمن الانسان وباللاكتابة من حيث تحققه في ضمن الفرس قوله
وايضا لو صح اه اشارة الى النقض الاجمالي بانه يستلزم ان لا يوصف
نعم الجنان بعدم التناهي مع انها موصوفة به عندكم وبيانه ان
لكل منها نهاية كما ان لكل من تلك الحركات الجزئية بداية فلو استلزم
بداية كل منها بداية المطلقة فيستلزم نهاية كل من نعم الجنان
نهاية النعمة المطلقة منها مع انها غير متناهية في جانب المستقبل
عندكم وما قيل من ان قياس نعم الجنان على الحركات قياس مع الفارق
لان الموجودة بالفعل في كل مرتبة منها متناهية ومعنى عدم تناهيها
انها لا تنتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجودة
منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناهية ليس بمفيد ههنا لان هذا الفرق
وان كان صحيحا في نفسه لا يدفع ورود هذا النقض ولا ينافيه كما لا يخفى
قوله والاصوب اه اي والاصوب ان يجاب عن هذا السؤال صراحة
بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على جريان برهان

التطبيق فيهما لانه جار عند المتكلمين في الامور الموجودة سواء كانت
مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه وسواء كانت مرتبة مطلقا او
غير مرتبة فاذا كانت تلك الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق
الذي في ضمنها متناهيا ذا بداية فيكون حادثا قطعا وبما حررنا لك
ظهر اندفاع ما قيل حاصله ان كلام الشارح المحقق يمكن حمله على هذا الاصوب
بصرفه عن ظاهره فلا يرد على كلامه اشكال لان هذا الايراد بالنظر الى
ظاهر كلامه وهو ليس بموافق لهذا الاصوب ويؤيد ما قلنا قوله الاصوب
دون الصواب **قوله** حصته بالذكر اه يعني خص الجسم بالذكر لان كلام
المعترض فيه حيث قال لو كان كل جسم في حيزه اه فالمقصود مجرد دفع
كلامه هذا لا بيان ماهية الحيز عند المتكلمين والا ليجب ان يقول الحيز عند
المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم او الجوهر قال البعض
ما حاصله ان هذا معنى الحيز واما معنى المكان فهو الفراغ المتوهم الذي
يشغله الجسم فقط انتهى حاصله اعلم ان المكان عند ارسطاطاليس
والمتاخرين من الحكماء هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي ودليلهم عليه انه لو لم يكن ذلك لكان اما بعدا
موهوما او بعدا مجردا اذ لا احتمال غير هذه الثلثة عند اهل التعليم و
التحقيق والاول باطل لان المكان موجود بدليل انه مشار اليه بالاشارة
الحسية بهنا وهناك وانه ينتقل منه الجسم وينتقل اليه وانه مقدر له
نصف وثلث وربع وغيرها وانه متفاوت زيادة ونقصانا ولا
يتصور شيء من هذه الامور الاربعة للمعدوم في الخارج والثاني باطل
ايضا بدليل ان المكان لو كان بعدا مجردا موجودا فاما ان يقبل
لذاته الحركة الاينية وهي الانتقال من مكان الى آخر او لا يقبلها
فلو قبلها فله مكان آخر فننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل فيكون
هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه محال
بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هي

حيث هي جميع يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن
انتقال الكل من حيث هو كل ايضا فللجميع مكان فذلك المكان داخل
في تلك الامكنة لكونه واحدا منها وخارج عنها لكونه ظرفا لها وانه
محال لكونه جمعا بين النقيضين ولو لم يقبلها فالجسم ايضا لا يقبلها لانه ضمنه
من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة
البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم باطل بالمشاهدة فكذا
الملزوم فاذا بطل الاول والثاني ثبت كون المكان عبارة عن السطح
المذكور وعند افلاطون واتباعه هو البعد المجرد الموجود الذي
ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال في الجسم على ذلك البعد في
اعماقه واقطاره ودليلهم على وجود ذلك البعد انه يقبل التقدير
بالنصف والثلث وغيرهما ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان
ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة والمعدوم
ليس بمتقدر ومتفاوت ونحن نعلم بالضرورة ان كلا من قبول التقدير
والتفاوت حاصل مع قطع النظر عن فرض العقل ودليلهم على كونه
المكان ذلك البعد انه لو لم يكن بعدا لكان سطحا لما مر واللازم باطل
فكذا الملزوم ومن ادلة بطلان اللازم ان لكل جسم مكانا فلو كان
سطحا فيلزم عدم تناهي الاجسام وانه محال ومنها انه لو كان سطحا
لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك
واللازم بين البطلان وبيان الملازمة ان الطير الواقف في الهواء
الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان سطحا حركته في تلك
الحالة اذ ليس الحركة الاينية الا استبدال المكان بمكان آخر ولا شك
ان الطير في تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة به المتواردة عليه
وان القمر متحرك ويلزم من كون المكان سطحا سكونه في حال حركته
لانه غير مستبدل للسطح الذي هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما
نقل من بلد الى بلد في صندوق اعلم ان القائلين بكون المكان بعدا

مجردا موجودا ثم فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام
وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وعند المتكلمين هو البعد المجرد المفروض
وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا
بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا
لان يشغله جسم ثالث لكنه الان خال عن الشاغل ولهم في اثبات
الخلاء الذي هو المكان عندهم دليلان كل منهما الزامي الاول انه
اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء ومثلها ثم رفع الصفحة
الفوقانية دفعة لخلا الوسط اول زمان الارتفاع لان انتقال جسم
الهواء من الجانب الى الوسط اما غير محتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر
الفساد او محتاج اليه وح هو اما كائن في الوسط حين ما كان في الطرف
وهو ظاهر الاستحالة او غير كائن فيه حين ما كان في الطرف فيكون
الوسط خاليا حين ما كان ذلك الجسم الهوائي في الطرف وهو المطلوب
والثاني انه لو لم يكن الخلاء لتحركت اجسام العالم باسرها بحركة بقة
واللازم بين البطلان فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان الجسم المتحرك
ينتقل مكانه بحركته الى مكان آخر والمفروض ان ذلك المكان الاخر مملو
بجسم آخر وهو ينتقل من مكانه البتة اذ لا يتداخل جسمان ولا ينتقل
الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه
لئلا يلزم تداخلهما وانتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم
الاخر عن مكانه الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه
فيدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالاخر فالجسم الاول
ينتقل الى مكان جسم آخر مغاير للاولين والكلام في هذا الجسم الثالث
كما في الاول فلا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال
الثاني اليه والكلام في الرابع كما في السابق عليه فلا بد ان ينتقل الرابع
عن مكانه حتى يتصور انتقال الثالث اليه فيلزم التسلسل فيتحرك
اجسام العالم باسرها بحركة بقة وقد عرفت انه ظاهر البطلان ولا

ولا يختلجن في وهمك ان ما ذكر من الاحتمالات الثلثة في معنى المكان
عند اهل العلم والتحقيق واما العامة فهم يطلقون لفظ المكان على
ما يمنع الشيء عن النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء
المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا
مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول وهذا التفصيل نبذة
كما في شرح المواقف **قوله** ان قلت الصفة اه حاصله ان صفة
الواجب لذاته والمركب منهما مما يجوز وجوده مع ان كلا منهما ليس
من جملة العالم اما كون صفة الواجب لذاته مما يجوز وجوده فضرورة
امكانها لاحتياجها الى الذات واما كون المركب منه فلان امكان
الجزء يستلزم امكان الكل واما عدم كونهما من العالم فلعدم انفصالهما
عن الواجب لذاته فكل منهما سند منع الملازمة في قوله لو كان محدث
العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم لا يذهب عليك ان هذا
لا يتصور من طرف الخصم وهو الحكيم لانه لا يقول بصفة الواجب
لذاته اللهم الا ان يقال لا مذهب للسائل فتدبر **قوله** قلت هذا لا يضرنا
اه حاصله ان هذا المنع لا يضرنا لانا فيه من تسليم المدعى وهو ثبوت
الواجب لذاته لان صفته لا توجد بدونه بالضرورة وكذا الكل
المركب منهما لا يوجد بدونه بالضرورة فيه نظر لان هذا المنع وان
لم يضر لهذا المطلب لكنه يضر قطعا لكون محدث العالم هو
الله تعالى ويكفي هذا القدر للمانع والظاهر المتبادر منه كونه تعالى
محدثا له ابتداء لا بالواسطة كما هو مذهب المتكلمين **قوله** وكلامنا
في الجائز المباين القول الاول لدفع مادة النقض وهذا القول لاثبات
تلك الملازمة الممنوعة لان كلا من صفة الواجب لذاته والمركب
منهما وان كان مما يجوز وجوده لكنه ليس من الجائز المباين
للواجب لذاته المغاير له والحاصل ان الملازمة الاولى المطوية
محفوظة عن المنع بهذين السندين بالنظر الى القول الاول

كما ان الثانية محفوظة عنه بالنظر الى القول الثاني فهو ليس
بجواب آخر كما قاله بعض الناس بل من تتمة الجواب والا لورد
المنع ح بهذين السندين على الملازمة الاولى المطوية والجواب
بانا لانسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات
لان كل ممكن محدث فيه نظر لانها اذا لم تكن ممكنة فهي اما ممتنعة
لذاتها او واجبة لذاتها وهما محالان او واجبة لا لذاتها
ولا لغيرها وح يرد المنع بها على قوله اذا لم يكن واجب الوجود
لذاته لكان ممكن الوجود مع انها ممكنة في الحقيقة والكلام عليه
واقول ان هذا مقابلة المنع بالمنع وهي خارجة عن قانون المناظرة
وحمل السؤال على الاستدلال خلاف سوق العبارة كما لا يخفى وبهذا
التقدير يظهر لك عدم تمامية ما قيل في الجواب بوجه آخر من
ان المراد لو لم يكن محدث العالم هو الذات الواجب الوجود لكان
الذات الجائز الوجود فيكون من جملة العالم لانه ح يرد المنع بالصفة
الواجب لذاته والمركب منهما على الملازمة الاولى فلا بد مما ذكره المحشي
الفاضل في دفع الاعتراض قوله لكن يرد عليه اه حاصله المنع
مع الترديد يعني اذا اريد من العالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت
وجوده وحدوثه فلا نسلم الملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم لجواز ان لا يكون محدث العالم منه كالمجرد واذا
اريد منه مطلق العالم فلا نسلم الملازمة في قوله فلو كان من جملة
العالم لم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له لجواز ان يكون البعض
من مطلق العالم محدثا ومبدأ لما ثبت وجوده من سائر العالم
اذ المفروض محدثية ما ثبت وجوده لا محدثية جميع العالم مطلقا
على ما عرفته سابقا ولا يلزم منه ح عليه الشيء لنفسه واشار الى
المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون اه والى الثاني بقوله فيصلح
محدثا لذلك العالم فمن قال انه منع للشرطية المدلول عليها بالفا

بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا اه فقاصر الكلام بلا وجه كما لا يخفى و
الجواب عنه بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات فيه نظر لانه
غير تام لعدم تمامية ادلة نفيها على ما عرفته سابقا وما قيل
من ان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهائه
الى الواجب بالذات لامكانه فيه نظر لان هذا الاستدلال استدلال
بطريق الحدوث ومقصود المحشي الفاضل انما هو القدح له بهذا
السند اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه وما ذكر
استدلال بطريق الامكان وعدم ورود المنع عليه مسلم فان قلت
انه لا شك في انتهاء الحوادث الى الواجب وهو ان كان واجبا
بالذات فالامر ظاهر وان كان واجبا لا بالذات فيجب استناده
الى الواجب بالذات ففيه ايضا تسليم المدعى قلنا يرد عليه انه يلزم
ح اشتمال الدليل على المقدمة المستدركة في الحقيقة ولا يكون استدلالا
بمجرد طريق الحدوث كما لا يخفى والجواب عنه بان كون ذلك الجائز مما
ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون
معدوما واما حدوثه فلان كل ممكن حادث فيه نظر لان القول بان
كل ممكن حادث غير تام في الحقيقة وخطر ببالنا هذه المباحث ثم
تتبعت كتب القوم فوجدتها فيها الحمد لله على نعمائه قوله وحمل المحدث
اه حاصله جواب عن الاعتراض المذكور على تقدير ارادة مطلق العالم
بحمل المحدث في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات
وهو المخرج من العدم الى الوجود مطلقا ولا يحتاج الى غيره اصلا وما
لا يكون كذلك فهو من جملة العالم فلا يصلح لان يكون محدثا بالذات للشيء
اصلا وحاصل الدفع انه لا يساعده قوله ضرورة امتناع ترجح اه
لا بداهة قوله والمحدث لا بد له من محدث انما هي على تقدير ارادة
مطلق المحدث واما اذا اريد به المحدث بالذات فلا لانه مبني على
بطلان التسلسل ذكر في شرح المواقف كل حادث فله محدث كما

يشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم
بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة
استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة
الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة
والاخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل
لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجح وجوده على عدمه
الى مؤثر انتهى ولا ابعد قوله لكان من جملة العالم لانه ح
يكون مستدركا ولا ابعد قوله وقريب من هذا ما يقال لانه
ح يكون الاستدلال بطريق الامكان ولا يخفى عليك انه يجوز ان يكون
المحدث في قوله وحمل المحدث على المحدث بالذات على صيغة اسم المفعول
ح يدخل ما ذكره القائل تحت المحدث بالذات فلا يكون مبدأ للعالم
وحاصل الدفع ح انه لا ابعد تفسير المحدث في قول المص بالمخرج
من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد لانه صريح في
ان المراد هو المحدث بالزمان **قوله** اي علامة ودليلا اه اشارة
الى ان قوله مع ان العالم اه دليل آخر وحاصله ان محدث العالم لو
لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود ولو كان جائز الوجود لكان من
جملة العالم ولو كان من جملة العالم لكان دليلا على وجود مبدئه
بحسب نفس الامر لان العالم اسم لما يكون دليلا على وجود مبدئه
لكنه لم يكن دليلا على وجود مبدئه اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا
يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون حين عدم دلالته على نفسه
من العالم فاذا لم يكن منه لم يكن مبدأ ومدلولا له لان انتفاء اللازم
يدل على انتفاء الملزوم فيلزم ان لا يكون مبدأ ومدلولا للعالم
حين كونه مبدأ ومدلولا وانه تناقض ويجوز ان يكون معنى
قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا
للعالم من العالم فاذا لم يكن منه لا يكون مبدأ ومدلولا له وقد

وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا له منه فيلزم ح ان يكون مبدأ ومدلولا
له وان لا يكون مبدأ ومدلولا له وان يكون من العالم وان لا يكون منه
وانه تناقض فيلزم ان لا يكون جائز الوجود مبدأ ومدلولا للعالم فتدبر
قوله الاول طريقة الحدوث اه رجح الثاني كثير من المحققين
ولعله لوجهه مما سبق ذكر في المواقف المقصد الاول في اثبات الصانع
وفيه مسالك المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر
او عرض وقد يستدل بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه فهذه وجوه
اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر وهو ان العالم الجوهري حادث
وكل حادث فله محدث الثاني بامكانها وهو ان العالم ممكن لانه مركب
وكثير وكل ممكن فله علة الثالث بحدوث الاعراض مثل ما نشاهد من انقلاب
النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ثم دما اذ لا بد من مؤثر صانع حكيم الرابع
بامكان الاعراض وهو ان الاجسام متماثلة فاختصاص كل بما له من
الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه نقول
مؤثر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكنا فله
مؤثر فيعود الكلام فيه فيلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى
مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل فتعين الثاني وهو
المطلوب وقال السيد السند ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل و
رجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به اعلم ان من
ادلة اثبات الواجب لذاته انه لو لم يوجد الواجب لذاته لكانت
الموجودات باسرها ممكنة فيحتاج الكل الى موجد مستقل بكون ارتفاع
الكل بالكلية ممتنعا بالنظر الى وجوده اذ ما لم يمنع جميع انحاء العدم لا يكون
موجبا للوجود لان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم منه
امتناع عدمه من اجلها والذي اذا فرض عدم جميع الافراد كان ذلك
العدم ممتنعا بالنظر الى وجوده فلا بد من ان يكون خارجا عن الكل
اذ لو كان نفسه او ما دخل فيه لكان واجبا بالذات والخارج عنه وجب

بالذات هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا ومنها انه لو لم يوجد
واجب بالذات لم يوجد واجب بالغير فلا يكون موجود اصلا اما الملازمة
الاولى فلان الواجب بالذات اذا لم يكن كانت الموجودات باسرها
ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع بالكلية لا يكون على ذلك التقدير
ممتنعا بالذات ولا بالغير واما الثانية فلان ما لم يجب لا بالذات
ولا بالغير لا يوجد **قوله** ووجه القرب ظاهر اذ لا فرق بينهما
الا من حيث الحدوث والامكان وكل منهما مفتقر الى ابطال
التسلسل **قوله** ابطال التسلسل اقامة دليل اه يعني معنى
ابطال التسلسل انما هو اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل سواء
احتيج عليه او على غيره لا اقامة دليل على بطلان التسلسل اذ لو كان معناه
هذا المنفي لما صح قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل لانه
هذا الدليل لم يكن مقاما على بطلان التسلسل بل على ثبوت الواجب
بالذات لا يقال لم يقل بل هو احد ادلة ابطال التسلسل بل قال
بل هو اشارة اليه وعدم الصحة على ذلك التقدير انما يتصور في المنفي
دون المثبت لان كون هذا الدليل مقاما على ثبوت الواجب لذاته لا ينافي
كونه مشيرا الى دليل على بطلان التسلسل لانا نقول ليس الغرض من ذكر
الاشارة انه ليس من ادلة بطلانه والا لما صح قوله وليس كذلك
بل الغرض منه الاشارة الى انه ليس صريحا في ابطال التسلسل لانه
لم يكن مقاما عليه بالفعل بل على ثبوت الواجب لذاته واذا
كان معنى ابطال التسلسل ما ذكرناه فالتمسك باحد ادلة تستلزم
بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله وهذا الدليل يستلزمه التمسك
بهذا الدليل في اثبات الواجب لذاته افتقارا الى ابطال التسلسل
فلا يرد ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام ولا يلزم من كون هذا الدليل
القائم على ثبوت الواجب لذاته مستلزما لابطال التسلسل كونه
مفتقرا اليه في اثبات الواجب لذاته به قيل الحق ان معنى ابطال

معنى ابطال التسلسل اقامة دليل على بطلانه وعبارة الشارح
محمولة على المسامحة ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله بطلان التسلسل
بدل قوله ابطال التسلسل واقول هذا ينافي قوله وليس كذلك واضافة
الادلة لا تخلو عن المسامحة ايضا الا اذا كان ابطال التسلسل بمعنى الحكم
ببطلانه ويؤيده ايضا ما في بعض النسخ فلو قيل هذا المعنى هو المراد بقوله
ابطال التسلسل في قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل ولا شك
ان هذا الدليل مفتقر في اثبات الواجب لذاته الى الحكم ببطلان
التسلسل ففيه نظر ايضا يعرف وجهه من القول الآتي واقول في
تقرير الدليل ان جميع الممكنات اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها
ولا يخرج عنها شيء منها فهو ليس بمعدوم والا فينعدم شيء منها والمفروض
عدم دخول غيرها ووجود كل منها فهو موجود لعدم الواسطة بين
المعدوم والموجود وليس بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء فهو
ممكن لانحصار الموجود في الواجب بالذات والممكن وكل ممكن
فله علة ينتج ان جميع الممكنات له علة وعلته اما نفسه او جزؤه او
موجودة خارجة عنه لان المعدوم لا يؤثر في الموجود لكنها ليست
نفسه ولا جزءه فينتج انها موجودة خارجة عنه وكل موجود خارج
عن جميع الممكنات واجب لذاته فينتج ان علة الممكنات باسرها
واجبة لذاتها ولا شك ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل
قوله لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن
السلسلة اه يعلم وجهه مما قررناك آنفا واما انقطاع سلسلة
الممكنات فيضم مقدمات اخرى الى تلك المقدمات المذكورة في اثبات
الواجب بالذات وهي ان يقال ان تلك العلة الخارجة عن سلسلة
الممكنات لا بد وان تكون علة لجزء من اجزاء تلك السلسلة لان كل
جزء من اجزائها لو وقع بغير تلك العلة الخارجة عنها كان مجموع تلك
السلسلة ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك

الاجزاء فلم تكن العلة الخارجة علة لمجموعها لاستغنائه في وجوده
عنها بالمرة وهو خلاف المفروض فلا بد ان تكون علة لجزء من
اجزائها وذلك الجزء لا بد وان يكون طرف السلسلة والا يلزم ان
يكون في اثنائها ولو كان في اثنائها فيلزم ان يكون الجزء الذي فوقه
علة للواجب او لذلك الجزء وكل منهما محال اما الاول فلانه يستلزم
كون الواجب معلولا بالممكن ودخول الخارج عن السلسلة فيها
وهو محال واما الثاني فلانه يلزم حينئذ توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي وهو محال ايضا فلا بد وان يكون ذلك الجزء
طرف السلسلة فتنقطع عنده وبهذا التقرير ظهر لك ما في كلام المحشي
الفاضل من النقصان وحمل الواجب على الواجب بالغير على ان
يكون اشارة الى صورة توارد العلتين المستقلتين وجعل الواو
الواصلة بمعنى الفاصلة على ان يكون اشارة الى كون الواجب
بالذات معلولا او حمل الواجب على مطلق الواجب بعيد جدا
لا يلتفت اليه اصلا ولكن يمكن ان يقال ان صورة التوارد تركها
المحشي الفاضل اعتمادا على شهرتها ههنا **قوله** فظهر ان امر الافتقار
بالعكس يعني ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب لان
مقدمات دليل اثبات الواجب قد جعلت جزءا من مقدمات
دليل ابطال التسلسل والافتقار من جانب الكل الى الجزء لا من
جانب الجزء الى الكل **قوله** واعلم اه تعريض على الشارح المحقق بانه
اللائق بحاله ان يقول بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل
والدور ويمكن الجواب عنه بوجهين الاول ان التسلسل لازم الدور
وبطلان اللازم يدل على بطلان ملزومه فلا حاجة الى ذكره والثاني
انهما اخوان كالفرقدان فذكر احدهما في قوة ذكر الآخر ومستغن
عن ذكره فلذا لم يذكره **قوله** فهما باطلان اذ يلزم على كل تقدير علية
الشيء لنفسه ولعلته فنذكر ههنا اعلم ان امتناع الدور بالضرورة

بالضرورة عند الامام ومن تبعه وبالاستدلال عند غيرهم ومن
ادلته انه لو لم يكن ممتنعا لكان الشيء علة لعلته ولو كان علة لها
لتقدم على علته المتقدمة عليه ولو تقدم عليها لتقدم على نفسه
بمرتبتين وانه محال فثبت ان الدور ممتنع ومنها انه لو لم يكن
ممتنعا لكان كل واحد من الشيئين مفتقرا الى الآخر ولو كان كل منهما
مفتقرا الى الآخر لافتقر كل منهما الى نفسه وانه محال لان الافتقار
نسبة لا تتصور بين الشيء ونفسه بل بين الشيئين ومنها انه
لو لم يكن ممتنعا لكان كل منهما مفتقرا الى الآخر ولو كان كل منهما مفتقرا
الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا
وانه محال وبيان هذه الملازمة ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى
المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين
لا يستلزم علة معينة بل علة ما وبيان استحالة هذا اللازم انهما اي
الوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان في نسبة واحدة وهذا
الدليل اقوى من الآخرين فتدبر قال الشارح المحقق وهو انه
لو ترتب سلسلة الممكنات اه ههنا انظار الاول ان معنى الجميع
معتبر في هذا الدليل وهو انما يتصور في المتناهي والمفروض ان
تلك السلسلة غير متناهية الثاني ان آحاد تلك السلسلة
اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود اصلا حتى يطلب علته
الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود اما معتبرة
مع الهيئة الاجتماعية التي تصير بها شيئا واحدا او معتبرة بدونها
فعلى الاول لا وجود لها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان لان تلك الهيئة
ممتنع وجودها في الخارج وامتناع الجزء يستلزم امتناع الكل وعلى
الثاني يجوز ان يكون علة الجميع نفسه بمعنى انه يكفي في وجوده نفسه
فان الثاني علة الاول والثالث علة الثاني وهكذا فلكل واحد من

من احاد تلك السلسلة علة فيها ولما كان هذا المجموع عين الآحاد
لم يحتج الى العلة الخارجة عن تلك الآحاد ولا امتناع فى تعليل
الشئ بنفسه على هذا الوجه وانما الامتناع فى تعليل شئ واحد
معين بنفسه وهو غير متحقق ههنا الرابع ان العلة الموجودة
للكل لا يجب ان تكون موجودة لكل جزء من اجزائه حتى يلزم من كونها
علة الكل جزء منه علية الشئ لنفسه ولعلله الا يرى ان الواجب
اذا اثر فى ممكن حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الجزء
الممكن فله علة موجدة له ويمتنع ان يكون هذه العلة الموجدة
لذلك المجموع علة موجدة لكل جزء منه والا يلزم كون الواجب
اثر الشئ وهو ممتنع الخامس انه يجوز ان يكون سلسلة غير
متناهية كائنة قبل المعلول الاخير علة لجميع السلسلة التى
كان ذلك المعلول الاخير جزءا اخيرا منها وكذا يجوز ان يكون
سلسلة غير متناهية كائنة قبل المعلول الاخير الذى كان
جزءا اخيرا من السلسلة التى كانت علة للسلسلة الكبرى
علة لجميع تلك السلسلة التى كانت علة للسلسلة الكبرى و
هلم جرا الى غير النهاية فلا يلزم ايضا من كون العلة جزء علية
الشئ لنفسه ولا لعلله وجواب النظر الاول ان المراد بالجميع ههنا
هو تلك الآحاد بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شئ
منها وهذا المعنى معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية
وجواب الثانى ان كلامنا فى العلل المؤثرة واجتماعها مع
معلولاتها واجب وجواب الثالث انا نختار الشق الثانى
ونقول المجموع ح ليس عين كل واحد من الآحاد بل هو عين
الآحاد فهو ممكن لاحتياجه الى اجزائه كما ان كل واحد منها
ممكن ومحتاج الى علة موجدة له كما ان كل واحد منها محتاج
الى علة موجدة له وجواب الرابع والخامس ان الكلام فى

فى العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد بان لا يكون
لها شريك فيه اصلا ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة
علة موجدة لها مستقلة بالتاثير فيها والا كان مؤثرا فى نفسه
لانه ممكن لا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان يكون هذه العلة المؤثرة
غيره والا لم يكن مستقلا بالتاثير فى تلك السلسلة المفروضة ولا
يمكن ان يكون فى تلك السلسلة المفروضة بعض مستغن عن
المؤثر كما فى المركب من الواجب والممكن فتامل **قوله** البرهان
السابق اه اشارة الى الفرق بينهما والى رجحان البرهان التطبيقي
عليه ووجه ذلك ان حاصل البرهان السابق ان سلسلة الممكنات
باسرها لا بد لها من علة خارجة ينتهى تلك السلسلة عندها
ولا يدل على تناهى المعلولات فى جانب المستقبل وهو ظاهر
وهى لا تكون الا مجتمعة اى ان تلك العلل لا تكون الا مجتمعة
فى الوجود لان الكلام فى العلل المؤثرة والعلة المؤثرة يجب ان
تكون موجودة مع المعلول بمعنى ان تكون موجودة فى زمان
وجود المعلول اذ لو جاز ان يوجد المعلول فى زمان ولم توجد العلة
فيه بل فى زمان قبله فجاز افتراقهما فى الوجود فلا يكون وجود المعلول
لاجل وجود العلة فينتفى العلية والمعلولية بينهما وهو خلاف
المفروض وكون ايجاب العلة فى الزمان الاول ووجود المعلول فى
الزمان الثانى بين البطلان **قوله** وهذا البرهان يتم اه اعلم ان
التسلسل اذا كان فى جانب العلل يفرض من معلول ما بطريق
التصاعد الى غير النهاية جملة وحما قبله او بعده بمتناه الى غير النهاية
جملة اخرى وهى ايضا بطريق التصاعد واذا كان فى جانب المعلولات
يفرض من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة و
حما بعدها او قبلها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى وهى ايضا
بطريق التنازل وانما هذا البرهان على راى المتكلمين يجرى فى الامو

المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة
في الوجود سواء كان بينهما ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات
او ترتيب وضعي كالابعاد او لايكون بينها ترتيب اصلا كالنفوس
الناطقة المفارقة عن الابدان وليس متوقفا كالبرهان السابق
على كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور
كلها وعلى راى الحكماء انما يجرى في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود
وبينوا ذلك بانه اذا كانت الآحاد موجودة بالفعل معا وكان بينها
ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى
كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق واذا لم تكن
موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد
الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج
في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها
بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في
الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن
بينها ترتب اصلا اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون
الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة
من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل
كل واحد من الاولى واعتبره بازاء كل واحد من الاخرى لكن العقل
لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه
حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع
الوهم والعقل واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين
على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف
احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من
احدهما بازاء كل جزء من الآخر وليس الحال في اعداد الحصى كذلك

كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قال
المحقق الدواني في فتح كلامهم ما حاصله ان التطبيق اما ان يتوقف
على ملاحظة الآحاد بطريق التفصيل او لا يتوقف عليها كذلك
بل بطريق الاجمال فعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا
لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية بطريق التفصيل
وعلى الثاني يمكن في غير المرتبة ايضا فانا نعلم انه لا يخلو من ان
يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة او لا
فعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني التساوي ثم قال في دفع
هذا الاعتراض باختيار الشق الثاني انه يمكن في غير المرتبة ان
نختار الاول ونمنع لزوم الانقطاع لان الزيادة ربما تكون في
الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في
جانب التناهي للانطباق ولا في الاوساط لاتساق الاحاد فلو لم
تكن في الجانب الآخر لزم التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين
لا شك في زيادة احديهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق
ينتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع ولما لم يكن لغير
المرتبة اتساق وانتظام لم يكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة
الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع واعترض عليه انه لا يخلو حينئذ
ان يكون كل واحد واحد في الجملة الناقصة بازاء كل واحد واحد
من آحاد الجملة الزائدة بمعنى انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون
في مقابلته واحد في الجملة الناقصة فح يلزم التساوي بين الجملتين او
من ان لا يكون كذلك فح يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في
مقابلته واحد في الجملة الناقصة فيلزم انفصالهما لان التفاوت
بينهما ح ليس الا بواحد وما ذكر من ان الزيادة ربما تكون في الاوساط
ليس بقادح في شيء من المقدمات المذكورة في الحقيقة اعلم ان من
ادلة بطلان التسلسل البرهان العرشي وهو ان ما بين هذا المعلول

وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لانه لايزيد على ما في البين الا بواحد من جانب العلل وما لايزيد على المتناهي الا بواحد فهو متناه بالضرورة ومن احتج به فاعترف بانه حدسي محتاج الى حدس ليعلم به صحته ومنها برهان التضايف وهو ما انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل واللازم باطل فكذا الملزوم اما ثبوت الملازمة فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها معلولا من غير عكس كلي فان الاخير معلول وليس بعلة واما بطلان اللازم فلان العلة والمعلول متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما وجود احدهما عند وجود الاخر وهو المسمى بالتكافؤ في الوجود فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد بالضرورة وههنا ابحاث لا يليق ايرادها في هذا الكتاب قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا اه يعني ان هذا البرهان التطبيقي يبطل به عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان كما يبطل به عدم تناهي المجتمعة والمتعاقبة لان تلك النفوس وان لم تكن مترتبة بحسب ذواتها لكنها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها لوجود الترتب بين اجزاء تلك الازمنة فلو كانت تلك النفوس غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدث في اليوم الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدث في الامس الى غير النهاية ايضا ثم نطبق بين اجزائهما على حسب تطبيق اجزاء تلك الازمنة فان وجد بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة لزم التساوي بينهما والا لزم تناهيهما وههنا بحث من وجهين الاول انه لا حاجة الى اعتبار الترتب بين تلك النفوس بهذا الوجه في اجراء هذا البرهان على بطلان عدم

عدم تناهيها لانه يجري عند المتكلمين في غير المرتبة ايضا اللهم الا ان يقال ان مقصود المحشي الفاضل الاشارة الى انها تكون مترتبة بهذا الوجه ويبطل عدم تناهيها بهذا البرهان كما يبطل عدم تناهيها به على تقدير عدم الترتب بينها الثاني ان الفلاسفة القائلين بعدم تناهيها يدعون عدم جريان هذا البرهان فيها لانه اذا اعتبر اضافتها الى ازمنة حدوثها فلا يتحقق شرط الاجتماع في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة في الوجود وان تحقق ح شرط الترتب بين الاجزاء واذا لم يعتبر تلك الاضافة فلا يتحقق شرط الترتب بين الافراد وان تحقق ح شرط الاجتماع في الوجود فلا يتم الزامهم بهذا الطريق والجواب عنه ان هذا الجواب ليس بجواب الزامي بل جواب تحقيقي وهو في الحقيقة جواب تحقيقي بوجهين فتدبر اعلم ان النفس الناطقة حادثة عند المليين لكونها مما سوى الله تعالى وصفاته عند القائلين بها وكل موجود مما سوى الله تعالى وصفاته حادث عندهم وهم متفقون في حدوثها لكنهم مختلفون في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فذهب قوم منهم الى الاول لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد به افاضة النفس على البدن وانت تعلم ان ظاهره يقتضي حدوثها بعد حدوث البدن لان كلمة ثم للتراخي الزماني والحمل على التراخي الذاتي والرتبي لا بد له من قرينة والله يجوز ان يراد به تعلق النفس بالبدن ولا يلزم منه الا حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها فتدبر وذهب قوم آخرون الى الثاني لقوله عليه السلام خلق الله تعالى الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانت تعلم انه معارض بهذه الآية والحديث مقطوع الدلالة دون المتن لكونه خبرا واحدا والاية بالعكس فتأمل فيه و اختلف المنكرون لتجرد النفس الناطقة فقيل انها جزء لا يتجزى في القلب وقيل انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء

الورد فی الورد باقیة من اول العمر الی آخره لا ینطرق الیها تحلل وتبدل
وانما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ینضم الیه وینفصل عنه اذ کل
احد یعلم انها باقیة من اول العمر الی آخره ولا شک ان المتبدل لیس
کذلک وقیل انها قوة فی الدماغ وقیل انها قوة فی القلب وقیل
انها ثلث قوی احدیها فی القلب وهی الحیوانیة والثانیة فی الکبد
وهی النباتیة والثالثة فی الدماغ وهی النفسانیة وقیل انها الهیکل
المخصوص یعنی الاجزاء الاصلیة الباقیة من اول العمر الی آخره
وهو المختار عند جمهور المتکلمین وقیل انها الاخلاط الاربعة المعتدلة
کما وکیفا اعنی الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقیل انها
اعتدال المزاج النوعی وقیل انها الدم المعتدل وقیل انها الهواء
وفیها اختلافات کثیرة ولم یقم علی شیء من هذه الروایات دلیل
معتد به واختلف الحکماء فی حدوث النفس الناطقة فذهب بعضهم
انها قدیمة بالشخص واحتج علیه بوجوه الاول ان کل حادث له مادة
فلو کانت النفس الناطقة حادثة کانت مادیة وقد ثبت بالبرهان انها
مجردة وجوابه بعد تسلیم الملازمة ان تلک المادة التی یستلزمها الحدوث
یجوز ان تکون اعم من مادة یحل الحادث فیها ومن مادة یتعلق بها
الحادث ومن مادة یتعلق بها الحادث والمتعلق بالمادة یجوز ان یکون
مجردا بحسب ذاته الثانی انه لو لم تکن النفس الناطقة قدیمة لم تکن ابدیة
واللازم باطل بالاتفاق واما ثبوت الملازمة فلان کل حادث یزول
وجوده وجوابه منع الملازمة مستندا بان معنی هذه القضیة ان کل
حادث قابل للعدم فی حد ذاته ولا یلزم منه طریان العدم علیه
بالفعل لجواز ان یمتنع لغیره ابدا الثالث انه لو کانت النفس الناطقة
حادثة کان حدوثها بحدوث الابدان وهی غیر متناهیة لاستنادها الی
اقتضاء الادوار الفلکیة التی تتناهی فیکون نفوس البشریة غیر
متناهیة ایضا لکن لا استحالة فی عدم تناهی الابدان والادوار

والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقیة بعد المفارقة
فیلزم اجتماع امور موجودة غیر متناهیة وانه محال بالتطبیق وجوابه
شرطا امتناعه الترتب الطبیعی او الوضعی والنفوس وان کانت
مجتمعة فی الوجود بعد المفارقة لکنها غیر مترتبة فیجوز عدم تناهیها
وذهب بعضهم الآخر الی ان النفس الناطقة حادثة بالشخص و
احتج علیه بانها لو کانت قدیمة فاما ان تکون قبل التعلق بالبدن
متعددة متمایزة او لا فان کانت متمایزة فتمایزها اما بذواتها او لا بذواتها
فان کان بذواتها فیکون کل نفس نوعا منحصرا فی الشخص فیلزم
اختلاف کل نفسین بالحقیقة وانه باطل اذ لو لم نقل بان کلها متماثلة
فلا اقل من ان توجد فیما بین الجمیع نفسان متماثلتان وان کان
تمایزها لا بذواتها کان بالقابل والمادة ومادتها البدن فتکون متعلقة
قبل هذا البدن ببدن آخر ویلزم التناسخ وانه باطل بالبرهان وان
لم تکن قبل التعلق بالبدن متعددة متمایزة اصلا بل کانت واحدة
فبعد التعلق ان بقیت علی وحدتها کما کانت کان نفس زید هی
بعینها نفس عمرو فیلزم ان یشترکا فی صفات النفس من العلم
والقدرة والالم وسائر الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم
تبق علی وحدتها بل تکثرت لزم التجزی والانقسام وهذا لا یتصور
الا فیما له مقدار وایضا فقد عدمت به تلک الهویة الواحدة الحقیقیة
وحصلت هویتان اخریان حادثتان ویلزم المطلوب وهو ان
النفوس المتعلقة بالابدان حادثة اعلم ان صاحب هذا المذهب
ذهب الی انها قدیمة بالنوع وانما الحادثة هی کل واحدة من افرادها
قال ان کل حادث لا بد له من استناده الی المبدا القدیم الواجب ومن
شرط حادث لئلا یلزم الدور او التسلسل وشرط حدوث النفس
بالشخص حدوث البدن بالشخص فاذا حدث البدن فاض علیه نفس
من المبدأ الفیاض ضرورة عموم الفیض ووجود القابل المستعد و

ذهب الى عدم تناهى النفوس المفارقة لبقائها بعد المفارقة
ولعدم تناهى الابدان فى جانبى الماضى والمستقبل لاستنادها الى
اقتضاء الادوار الفلكية الغير المتناهية فى جانبى الماضى والمستقبل
واما النفوس المتعلقة بالابدان فهى متناهية عنده لان الابدان الموجودة
فى كل وقت متناهية بالضرورة وههنا بحث يعلم من ملاحظة حدوث
كل فرد وقدم المطلق فتذكر وهذا المذهب نسب الى ارسطو ومن تبعه
كما ان المذهب الاول نسب الى افلاطون ومن تبعه **قوله** وما ذكره
بعض الافاضل اه حاصله ان هذا الرد انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة
فى الازمنة المترتبة المتعاقبة متساوية فى العدد وهى مختلفة فيه لانه
قد تحدث فى زمان جملة من النفوس وجملة كثيرة او قليلة منها فى زمان
آخر وقد تحدث نفس واحدة فى زمان غيرهما اذ لا يمكن التطبيق بحسب
تطبيق اجزاء الازمنة المترتبة بين اجزاء سلسلتى النفوس اذا كان
ما فى احدى السلسلتين مخالفا لما يقابله من السلسلة الاخرى فى العدد
وحاصل الجواب ان موافقة كل متقابلين فى العدد غير لازمة فى
التطبيق بل اللازم فيه موافقة كل متقابلين فى التناهى وكل جزء
من اجزاء الازمنة المترتبة لا يوجد فيه الا ما هو متناه لان كل جزء
منها متناه ويمتنع وجود غير المتناهى فى المتناهى فيجرى فى مثل
الحركات الفلكية هذا جواب تحقيقى مبنى على ان الاكوان متجددة
لا على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان الحركة القديمة وهى الحركة بمعنى
التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من
الازل الى الابد اذ لا يجرى فيها برهان التطبيق ح لانه يقتضى التعدد
ولا تعدد ههنا ح واما الحركة بمعنى القطع فلا يجرى فيها عندهم ايضا
لانها امر موهوم لا وجود له اصلا عندهم وبرهان التطبيق انما
يجرى فيما دخل تحت الوجود مطلقا فتدبر **قوله** فان الذهن اه
يعنى ان الامور الاعتبارية لا وجود لها فى الخارج وهو ظاهر ولا فى

الذهن الا جملة لعجز الذهن عن ملاحظة الامور الغير المتناهية
تفصيلا بان يكون كل منها بخصوصه حاصلا فيه اما على سبيل الاجتماع
او التعاقب ولا بد فى التطبيق من تلك الملاحظة التفصيلية فينقطع
الذهن عن هذه الملاحظة فبانقطاعه عنها تنقطع تلك الامور
الاعتبارية فلا يلزم تناهى غير المتناهى بحسب نفس الامر هذا التقرير
على ما يقتضيه كلام الشارح والمحشى وقال الشارح فى شرح المقاصد
والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء
من تلك انما يجب العقل دون الخارج فان كفى فى اتمام الدليل حكم
العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل
جار فى الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك وفى
ملاحظة الآحاد فى حد فينقطع الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف
ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل
فى الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى
كلامه والجواب عنه بان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب
العقل لكن آحاد السلسلة لا بد من ان تكون موجودة فى نفس
الامر لتكون الجملتان موجودتين فيه ويكون وقوع احاد كل منهما
بازاء احاد الاخرى امرا ممكنا ضبطه من فرض الوقوع اما تناهى غير
المتناهية فى نفس الامر او كون الناقصة كالزائدة فى نفس الامر
انما هو باعتبار الملاحظة بطريق الاجمال وهو غير جار ههنا لان
قوله تفصيلا يدل قطعا على اعتبار الملاحظة بطريق التفصيل فى
جريان البرهان التطبيقى واعتبارها غير جائز على ما عرفته آنفا **قوله**
ولو سلم عدم الانقطاع اه اى ولو سلم عدم انقطاع ملاحظة الذهن
بطريق التعاقب بان تكون النفس الناطقة قديمة متعلقة بالابدان
الغير المتناهية على سبيل التناسخ او ولو سلم عدم انقطاع ملاحظة
الذهن على سبيل التعاقب بان تكون النفس الناطقة قادرة على

ملاحظة الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب لعد المفارقة
عن البدن فلا ضير ايضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الذهني متعاقبا
لا الى حد يكون متناهيا دائما فلا يستلزم التطبيق ح تناهي غير
المتناهي ونظيره نعيم الجنان فان معنى عدم تناهيها عدم الانتهاء
في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع ان الموجودة منها في كل
وقت تكون متناهية دائما اعلم ان دفع النقض بمراتب الاعداد
بانها امور وهمية اعتبارية تنقطع بانقطاع الوهم انما هو على راي
المتكلمين فان الحكماء قالوا بوجود مراتب الاعداد في الخارج فدفع
النقض بها على رايهم انما هو باشتراطهم في جريان برهان التطبيق
الاجتماع في الوجود والترتب بين آحاد السلسلة اذ لا ترتب
بين مراتب الاعداد عندهم فانها انواع متخالفة بالماهية
لاختلافها باللوازم ويقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته
لا بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك
المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة اي عشر وحدات مرة
واحدة قال ارسطو انها ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا
غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منها لامكان تصور العشرة
بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد بل هي عشر واحدات مرة
واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين و
الثمانية ليس اولى من تركبها من السبعة والثلثة مثلا فان
تركبت من بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل يلزم
الاستغناء عن الذاتي لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني
به عما عداه فتدبر هذا هو المشهور فيما بينهم واما التحقيق عند المحققين
من الحكماء فالاعداد من الامور الاعتبارية كما هو راي المتكلمين
وصرح به المحقق الدواني في حواشي التجريد **قوله** لكن يشكل اه حاصله
ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بين اجزاء

اجزاء الجملتين منها معلومة لله تعالى على وجه التفصيل لان
علمه تعالى شامل لكل شيء فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما يسير
بمتناه تحت علمه تعالى هذا خلف **قوله** فتامل نقل عنه وجه التامل
ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة
انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير
المتناهية مفصلة ممنوع انتهى ويستفاد منه انه لا يلزم ح الجهل
عليه تعالى لانه عدم العلم ح عما يصح تعلق العلم به والمراتب الغير
المتناهية ليست مما يصح تعلق العلم به ويستفاد منه انه
لا يلزم منه العجز عليه تعالى اذا لم يقدر على خلق الممتنع بالذات
لانه عدم تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق القدرة به والممتنع
بالذات ليس منه ويمكن الجواب عنه بوجه آخر وهو ان مراتب
الاعداد معلومة تفصيلا له تعالى بعلم واحد ازلي متعلق
بها تعلقا واحدا ازليا اذ يكفي تعلق ازلي واحد في حصول
تفاصيل صور الاشياء في علمه تعالى الكامل الازلي فتلك المراتب موجودة
فيه بوجود واحد فتكون موجودة واحدة والتطبيق لا يجري
في الواحد بل في المتعدد وخطر هذا الجواب في ذهننا ثم وجدته
في بعض الحواشي وفي كثير من المباحث السابقة توارد ت
مع كثير من العلماء الكرام فالحمد لله على نعمائه **قوله** والعلم
يتعلق بالممتنعات ايضا اي كما انه يتعلق بالممكنات وانت تعلم
انه يتعلق بالواجب لذاته فكانه لم يذكره نظرا الى انه اذا تعلق
بالممتنعات والممكنات المنفصلة فتعلقه بالواجب لذاته
بطريق الاولى ولا يذهب عليك ان تعلقه بجميع الممتنعات
غير لازم في تحصيل الكثرة المعلومات من المقدورات حتى
ينافي لما ذكره في وجه التامل فتامل **قوله** توضيحه اه اي توضيح
عدم ورود النقض على برهان التطبيق بمراتب الاعداد والمعلومات

والمقدورات ان التناهى واللاتناهى فرع الوجود مطلقا
سواء كان بحسب الخارج او بحسب الذهن عند القائلين بالوجود
الذهنى والاعداد ليس لها الا الوجود فى الذهن وكل ما هو موجود
فيه فهو متناه لانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى والمعلومات
والمقدورات لها وجود فى الخارج وكل ما هو موجود فى الخارج بالفعل
فهو متناه موجود فى الذهن وكل ما هو موجود فيه بالفعل فهو متناه
ايضا لما مر من الدليل فالاعداد والمعلومات والمقدورات
بدون الوجود مطلقا لا تكون متصفة بالتناهى ولا باللاتناهى ومع
الوجود مطلقا تكون متصفة بالتناهى البتة فعلى كل تقدير لا
يجرى فيها برهان التطبيق لانه انما يجرى فى الامور التى كانت موجودة
ولم تكن متناهية ليحصل من جريانه احد الامرين وهما تناهى
غير المتناهية فى نفس الامر وكون الناقصة فيه كالزائدة فيه
فى نفس الامر قال بعض الافاضل كون التناهى واللاتناهى فرع
الوجود محل تامل بل الظاهر عدمه واجيب عنه ان التقابل بينهما
ليس تقابل الايجاب والسلب بل تقابل العدم والملكة اللذين لا يتصف
بشىء منهما الواجب والوحدة والنقطة وموضوع العدم والملكة
لا بد وان يكون موجودا فى الجملة فتدبر قوله وما يقال اه جواب
سؤال مقدر وهو ان الاعداد والمعلومات والمقدورات بدون
الوجود اذا لم تكن متصفة بالتناهى ولا باللاتناهى ومع الوجود
اذا كانت متصفة بالتناهى فما معنى قولهم انها غير متناهية و
حاصل الجواب ان اطلاق اللاتناهى عليها بالمجاز باعتبار انها لو
وجدت باسرها لكانت غير متناهية وصدق الشرطية لا يتوقف
على صدق طرفيها وههنا ابحاث الاول انه يجوز ان يكون الانطباق
بين اجزاء السلسلتين محالا فى نفس الامر يلزم من فرض وقوعه
احد المحالين اذ يجوز ان يستلزم احد المحالين للآخر لجواز الارتباط

الارتباط العقلى بين الكواذب ويمكن للعقل ملاحظة الممتنع فالالازم
من ملاحظة الانطباق المحال انما هو ملاحظة لازمه الذى هو احد
المحالين الثانى ان المحال انما يلزم من المجموع اى من عدم التناهى
ومن فرضه ومن توهم الانطباق بين اجزاء السلسلتين فيكون
المجموع محالا ولا يلزم منه استحالة شىء من ذلك المجموع كما ان مجموع
قيام زيد وقعوده فى زمان واحد محال مع ان كل واحد منهما ممكن
فيه بحسب نفس الامر الثالث ان كلا من مراتب الاعداد متصفة
بصفة ثبوتية فى نفس الامر مثل انها بعد ما تحتها وفوق ما بعدها و
ثبوت الشىء للشىء فى نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فى نفس الامر و
انكار اتصافها بصفة ثبوتية فى نفس الامر قريب من المكابرة فيجب
ان تكون مراتب الاعداد موجودة فى نفس الامر الرابع انه لا بد فى
وقت وجود كل حادث ان يتحقق فى نفس الامر امور مترتبة غير متناهية
معا لان العلة المستلزمة له سواء كانت تامة او لا لا بد وان تحقق
فى زمان وجوده لا قبله ولا بعده والا يلزم انتفاء العلية ولا فرق بين
جريان برهان التطبيق فى الامور الموجودة فى الخارج وبين جريانه فى
الامور الموجودة فى نفس الامر بدون اعتبار معتبر وفرض فارض فلم لم
جريانه فى الامور المترتبة الغير المتناهية الموجودة فى نفس الامر مع
ان حكم مدعاه متخلف عنها فتامل فى الجواب عن الكل قال والمشهور
فى ذلك اه والبرهان الغير المشهور عند المتكلمين انه لو تعدد الآلهة
لو يوجد شىء من الممكنات والا فاما بمجموع القدرتين او بكل منهما او
باحدهما فقط او بلا شىء منهما والكل باطل اما الاول فلاستلزامه عدم
تمامية كل من القدرتين والمفروض انما هى القدرة التامة المستقلة
واما الثانى فلاستلزامه توارد العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع
على معلول واحد شخصى وهو باطل لاستلزامه استغناء المعلول
عن كل منهما حين احتياجه الى كل منهما واما الثالث فلاستلزامه

الترجيح بلا مرجح لان المفروض انما هي القدرة المستقلة التامة
فنسبة كل مقدور الى كل من الالهين القادرين على الكمال سواء
لان المقتضى لتلك القدرة ذاتهما وللمقدورية هو الامكان الخاص
لان كلا من الواجب والممتنع بالذات لا يكون مقدورا اصلا واما
الرابع فلاستلزامه ترجح احد طرفي الممكن الخاص على الاخر وانه محال
والا لم يكن الممكن ممكنا اذ به ينتفي المساوات بين طرفيه فلو تعدد
الاله لم يوجد شيء من الممكنات لكن اللازم باطل بالبداهة فيلزم
منه بطلان الملزوم فيثبت وحدة الاله فتدبر وللحكماء مسلكان
في اثبات هذا المطلب الاول انه لو وجد واجبان بالذات لتمايزا بالتعين
الداخل في هويته كل منهما فيلزم تركبهما فيلزم الامكان المنافي
للوجوب المفروض ولا يخفى عليك ان هذا المسلك مبني على كون
الوجوب والتعين وجوديين فان صح هذا الامران لتم الدليل
والا فلا فتامل الثاني ان الوجوب هو المقتضى للتعين فيمتنع التعدد
ح اما الاول فلانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون العكس فيلزم تاخر
الوجوب عن التعين ضرورة تاخر المعلول عن علته ويلزم الدور لان
الوجوب الذي هو عين ذات الواجب يجب ان يكون متقدما على ما عداه
وعلة له واما ان يرتفع الاستلزام من الطرفين فيجوز الانفكاك
بينهما فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل وجود شيء بلا
تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا
لذاته لامتناع ان يكون شيء واجبا بدون الوجوب واما الثاني فلان
الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد وفيه ما فيه
قال فيجتمع الضدان لا يقال يلزم ح عجزهما ايضا لان كلا منهما يكون
عاجزا عن دفع ممانعة الاخر لانا نقول العجز عن الشيء بعد تعلق الارادة
والقدرة به وكل منهما ساكت عن الطرف الاخر **قال** والا فيلزم
عجز احدهما النفي المستفاد من الا ان رجع الى قيد المعية فقط كما هو

كما هو الاصل في نفي المقيد فبقي قسم اخر وهو عدم حصول شيء من
الامرين وان رجع الى مجرد المقيد فبقي قسم اخر وهو عدم حصول
الواحد فقط ولا يلايم قوله احدهما فاللازم رجوعه الى كل منهما فح يكون
اضافة احد في احدهما للعموم على ان يكون اعم من الواحد فقط
ومن الواحد مع الغير وانت تعلم ان المراد من الالهين صانعان
قادران على الكمال بالفعل فاذا حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم
رجحان احد المتساويين على الاخر ايضا فتدبر **قال** لمجرد التعدد
لاستلزامه لقائل ان يقول ان بقاء العالم على هذا النظام ان كان
بمجموع القدرتين لم يكن القدرة تامة وان كان بكل منهما فيلزم
اجتماع العلتين المستقلتين فيه وان كان باحدهما فقط فيلزم
الترجيح بلا مرجح والكل باطل فكذا ابقاؤه عليه اذا تعدد الاله فيثبت
انه اذا تعدد فيلزم الخروج عن هذا النظام بالفعل وايضا ان
اتفاقهما اما مع العجز وهو محال او مع القدرة على الممانعة والمخالفة
فيلزم كون الاله مقدورا في الحقيقة وهذا محال ايضا فتدبر **قال** فلا
دليل على انتفائه ان قلت اذا كانت الملازمة عادية وكان المراد بالفساد
الخروج عن هذا النظام بالفعل كما هو مقتضى سوق الكلام فلا دليل على
انتفاء ذلك الخروج ايضا بل النصوص شاهدة على ثبوته قلنا المراد هو
الخروج عنه قريبا فالنفي وارد عليه ولا ينافيه ثبوت الخروج بعد ازمنة
كثيرة **قوله** اشارة الى دفع توهم الاستدراك اه حاصل التوهم
ان الله علم للجزئي الحقيقي ومعلوم انه لا يكون الا واحدا فذكر الواحد
بعده يكون مستدركا هذا هو التقرير الموافق لكلام المحشي الفاضل فيرد عليه
ما قيل من ان متوهم الاستدراك جار في الصفات الاتية له تعالى
من القديم الحي العليم الى غيرها لانها كانت مشهورة في ضمن هذا
الاسم فلا حاجة الى ذكرها ايضا والجواب الشامل انها انما ذكرت بعد ذكر
هذا الاسم تصريحا بما علم التزاما واشارة الى معظم مقاصد هذا الفن

واما تقرير توهم الاستدراك بان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة
له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها
من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية ودفع ما قيل بان الصفات
الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية
الثبوت فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه فلا يلايم
لفظ الاستدراك بل اللايق ح ان يقول اشارة الى دفع توهم كون
الضرورية مسئلة بناء على ان الله الى اخ كلامه مع ان قوله فانها
لا تكون الا نظرية يرده قولهم ان من مسائل المنطق مسائل ضرورية
تكتسب بها غيرها على ما بين في محله فتدبر والاولى في وجهه ان يقال
اشارة الى ان التوحيد هو اعتقاد عدم الشركة في وجوب الوجود
وهو الالوهية وفي خواصه من كونه خالقا للعالم مستحقا للعبادة
كذا قاله في شرح المقاصد **قوله** وحاصل الدفع اه يعني ان المراد هو
الوحدة في صفة وجوب الوجود لا الوحدة في الذات وهذه الوحدة
ليست بمعلومة من ذكر الله وفيه نظر لان هذه الصفة مشهورة ايضا
في ضمن هذا الاسم العلمي فقط فهذه الوحدة معلومة من ذكر الله
ايضا اللهم الا ان يقال المقصود من هذا الى صل حمل الله ههنا على
معنى الواجب بالذات لا التوجيه على تقدير حمله على الجزئي الحقيقي لمعنى
قول المص والمحدث للعالم هو الواجب بالذات الواحد وانت
تعلم ان الجواب ظاهر في البناء على كون الواحد صفة الله ولا حاجة
اليه بل اللايق بالمقام وهو مقام بيان المسائل وبعبارة الشارح
المحقق ان يجعل خبرا بعد خبر عن المحدث للعالم ويجعل الله محمولا
على معنى الواجب بالذات لا على العلمية كما هو منشا السؤال
قوله وهذا التوهم مع دفعه اه هما على تقدير ان يكون هو للشان
والله مبتدا ثانيا واحد خبرا للمبتدا الثاني والجملة خبر للمبتدا
الاول واما اذا كان هو لما سئل عنه والله خبرا عنه واحد بدلا

بدلا عن هذا الخبر او خبرا بعد خبر عنه فلا يمكن توهم الاستدراك فيه
نظر من وجهين الاول لا يجوز كون الجزئي الحقيقي محمولا والثاني
توهم الاستدراك باق على كلا الوجهين لانه لما حكم على الذي سئل
عنه بالله فعلم انه احد ويمكن الجواب عن الاول بان الجزئي الحقيقي
يقع محمولا عند المحققين وههنا بحث من وجه آخر وهو انه قد يفرق
بين الواحد والاحد بان الوحدة في الواحد هي الوحدة في الصفات
والوحدة في الاحد هي الوحدة في الذات قال الامام الرهاوي في حاشيته
على شرح منار الاحد شيء لا يشاركه شيء في ذاته والواحد شيء لا يشاركه
شيء في صفاته يقال احد في ذاته وواحد في صفاته انتهى فلا
يتصور توهم الاستدراك ههنا ويتم ما ذكره المحشي الفاضل من الجواب
بالنظر الى مقامنا ولا يتم بالنظر الى قوله تعالى هو الله احد كما لا يخفى قال
الفاضل ابو السعود في تفسير سورة الاخلاص الهمزة احد مبدلة من
الواو واصله وحد لا كهمزة ما لا يلزم النفي ويراد به العموم كقوله تعالى
فما منكم من احد فانها اصلية وقال مكي اصل احد واحد فابدلت الواو
همزة فاجتمع الفان لان الهمزة تشبه الالف فحذفت احديهما تخفيفا
وقال ثعلب ان احدا لا يبنى عليه العدد ابتداء فلا يقال احد واثنان
ولا يقال رجل احد كما يقال رجل واحد ولذلك اختص به تعالى **قوله**
اي صانعان قادران اه حاصله ان المراد بالآلهين صانعان قادران
على الكمال بالفعل والا فيجوز ان يكون احدهما كذلك والآخر غير صانع
اصلا او صانعا موجبا لا قادرا او صانعا قادرا بالقدرة غير تامة
وح لا يمكن التمانع بينهما اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني
فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عن الواجب الموجب هي الآثار
الصادرة عن الواجب المختار بتوسط القدرة وان يكون الواجب المختار
شرطا لايجاب الآخر لكل شيء فلا يلزم عدم جواز استناد النقيضين
في وقتين الى الموجب وفيه شيء فتامل ولا يخفى عليك انه لو كانا ناقصين

فی قدرتهما او غیر صانعین فلا یمکن التمانع بینهما ایضا نعم لو کانا صانعین
موجبین فیمکن التمانع بینهما فلا وجه لتخصیص الاحد بالذکر **قوله** فقوله
فی تقریر المدعی آه یعنی اذا کان المراد بالالهین فی الدلیل صانعین قادرین
علی الکمال بالفعل فقوله فی تقریر المدعی ولا یمکن ان یصدق اه
محل تامل اذ یدل علی ان المدعی نفی تعدد الواجب مطلق ولا یدل
الدلیل المذکور الا علی نفی تعدد الواجب الصانع القادر علی
الکمال وهو اخص من الواجب المطلق مطلقا ولا یلزم من نفی
الاخص نفی الاعم فلا یتم التقریب ح **قوله** الا ان یقال اه ای
الا ان یخصص المدعی ویقال مراده هو الوجوب علی وجه
الصنع والقدرة التامة علی ما یدل علیه قوله یعنی ان صانع العالم
واحد فح یکون المدعی مثل الدلیل المذکور فی الخصوص فیکون
الدلیل مطابقا له او لا یخصص بل یبقی علی ظاهره ویقال
ویقال فی بیان استلزام الدلیل المذکور لو امکن واجبان
لذاتهما لامکن صانعان قادران علی الکمال بالفعل لامتناع
کون کل من المعطل والموجب وناقص القدرة واجبا بالذات
لان کلا من التعطل والایجاب ونقصان القدرة یوجب نقصانا
یجب تنزیه الواجب بالذات عنه ولو امکن صانعان قادران
علی الکمال بالفعل لامکن التمانع بینهما ونقل عنه ههنا وکذا
نقصان القدرة وهو ظاهر ونقل عنه ایضا ولا یکون المعطل
وناقص القدرة ایضا واجبا واقول لما کان ما فی الحاشیتین اظهر
فسادا مما فی اصل الحاشیة لم یذکره فیه بل فی الحاشیتین تنبیها علی
الفرق بینهما **قوله** لکن یرد علی هذا اه ای لکن یرد علی هذا البیان
انا لا نسلم کون الایجاب نقصانا فی حق الواجب بالذات کیف
والحال ان هذا الواجب لذاته موجب فی صفاته مع انه یجب
تنزیهه عن النقصان والجواب بانه سبحانه وتعالی لیس بفاعل

بفاعل ولا علة لصفاته لا بالایجاب ولا بالاختیار لان علة
الاحتیاج الی العلة انما هی الحدوث وصفاته تعالی لیست بحادثة
مردود بانها اذا لم تکن مستندة الیه تعالی اصلا یلزم کون کل
منها واجبة لذاتها لان کل موجود وجوده اما من ذاته او غیر ذاته
والثانی مفروض الانتفاء فتعین الاول فیلزم تعدد الواجب
بالذات قال فی شرح المقاصد ما حاصله انها مستندة الیه تعالی
بالایجاب وقولهم علة الاحتیاج الی علة انما هی الحدوث ینبغی ان
یخصص بما عدا الصفات **قوله** والفرق اه ای والفرق بین ایجاب
الصفة وبین ایجاب غیرها بان الاول کمال لانه ایجاب کمال له تعالی
والثانی نقص لانه ایجاب غیر کمال له مشکل ای غیر تام لان
افاضة الوجود علی الممکنات خیر وکمال فیلزم ان یکون بطریق
الایجاب ایضا اقول لو لم یوجب الشیء من صفاته فهی اما صادرة
عنه تعالی بالاختیار او صادرة عنه تعالی بدون الایجاب والاختیار
او صادرة عن غیره تعالی بالایجاب او بالاختیار او بدونهما او غیر
صادرة مطلقا ای لا عنه تعالی ولا عن غیره تعالی مطلقا فعلی
الاول یلزم التسلسل او الدور فی الاختیار والحدوث مطلقا وعلی
الثانی یلزم الاستناد بدون الایجاب والاختیار وهذا بین الاستحالة
وعلی الثالث والرابع والخامس یلزم الاستکمال بالغیر وکثیر من
الفسادات تعرف بالتامل وعلی السادس یلزم الخلو عن هذه الصفات
کلها او الاتصاف باضدادها والکل محال ولا فساد فی عدم ایجابه
تعالی لسائر الممکنات فتامل **قوله** وههنا بحثان اه ای فی هذا
الدلیل بحثان البحث الاول هو النقض الاجمالی بان یقال ان دلیلکم
بجمیع مقدماته لیس بصحیح لانه جار فی هذه المادة وحکم مدعاه متخلف
عنه او لانه یستلزم المحال وهو عدم وجود الواجب المختار بان یقال
لو امکن الواجب المختار لامکن تعلق ارادته باعدام ما یوجبه ذاته

من صفاته لكون كل منهما ممكنا فى نفسه وكل ممكن مقدور له تعالى ولو
امكن ذلك التعلق فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة
فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال واما ان لا يحصل شئ منهما فيلزم
ارتفاع النقيضين والعجز وتخلف المعلول عن علته التامة والكل
محال ولم يذكر هذا الشق لانفهامه مما ذكره واما ان لا يحصل مقتضى الارادة
فقط فيلزم العجز المنافى للوجوب والالوهية واما ان لا يحصل مقتضى
الذات فقط فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وانه محال ايضا
والبحث الثانى هو الحل اى النقض التفصيلى الوارد بعد النقض الاجمالى
المتعلق بمقدمة معينة مبنية على الغلط وهى لزوم عجز الواجب الذى
لم يحصل مراده حاصله انا لا نسلم انه اذا حصل مراد احدهما دون الآخر
يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه لم يكن
محلا للقدرة كالممتنع بالذات لانها لا تتعلق الا بالممكنات المحضة
الا يرى انه تعالى لا يقدر اعدام المعلول حين وجود علته التامة ولا شك
ان ارادة احد الالهين وجود السكون مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعا
فعدم قدرة الآخر عليه اى على الحركة لا يكون عجزا وانما العجز عدم القدرة
على الممكن الصرف الذى هو محل القدرة فقوله وهو ان عدم القدرة
الى قوله فانه تعالى لا يقدر سند المنع وقوله فانه تعالى لا يقدر الى قوله
ولا شك تنوير السند وقوله ولا شك الى آخره جواب سؤال مقدر لا
يخفى تقريره على من له ادنى تامل واجيب عن النقض باختيار عدم
حصول مقتضى الارادة فقط ومنع لزوم العجز المنافى للالوهية
بان قال ان العجز والانسداد ههنا جاء من قبل ذاته تعالى وهو لا ينافى
الالوهية اذ المنافى لها انما هو العجز الذى كان بسد الغير طريق القدرة
عليه وعن الحل بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير
طريق القدرة هو العجز المنافى للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على
اعدام المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة هو العجز لتعجيز

لتعجيز الغير اياه واعترض عليه بانه يلزم على هذا ان يكون الواجب
قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم
جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم واجيب
عن النقض بوجه آخر وهو ان اصل الدليل كان مبنيا على تعلق
الارادتين وهذا النقض كان مبنيا على تعلق الارادة والايجاب ولا
شك ان ارادته تعالى لا يمكن ان يعارض ايجابه اصلا فلا وجه لايراد
هذا النقض وامثاله ومنها ان يقال لو فرض تعلق ارادته تعالى
بابقاء الجسم ممتدا فى الجهات الثلث وتعلق ارادته تعالى ايضا بافناء
تحيز ذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل المراد ان معا فيلزم خلو الجسم
عن التحيز ممتدا فى الجهات الثلث او لا يحصل احدهما فيلزم العجز
فيه نظر يظهر وجهه بملاحظة النقض المكسور وبامتناع ارادة الواحد
حركة زيد وسكونه معا فتامل فيه قوله والجواب اه هذا جواب بتخصيص
الدليل بان يراد من تعلق الارادتين تعلقهما ابتداء معا فلا يكون
تعلق احديهما مقدما على تعلق الاخرى بل يكون زمان تعلق احديهما
عين زمان تعلق الاخرى فيكون كل من التعلقين تعلقا بالممكن
الصرف فلا يجرى فى مادة النقض بناء على ان تعلق الذات مقدم
على تعلق الارادة ولا يتم الحل المذكور ايضا ويكون القياس على انه
تعالى لا يقدر اه قياسا مع الفارق لان كلا من التعلقين فيما نحن
فيه تعلق بالممكن الصرف لا بما كان ممكنا بنفسه وممتنعا بالغير
كما فى المقيس عليه ولا يذهب عليك ان تمامية هذا الجواب مبنية على
امتناع تعلق الذات بالضدين كالحركة والسكون معا وعلى امتناع
تعلق ارادة الواحد بهما معا فان تم فتم والا فلا ويجوز ان يكون
كل من تعلق الذات والارادة تعلقا واحدا ازليا لان تخصيص التعلق
بالحادث فى الدليل مما لا حاجة اليه فيجرى الدليل فى هذه المادة
والصواب فى الجواب ان يقال ان الصانع الحكيم القادر على الكمال

يمتنع ان يريد خلاف مقتضى ذاته فلا يرد النقض **قوله** اى لاتدافع آه
اشار به الى ان المراد من التضاد ههنا انما هو المعنى اللغوى له وهو
التنافى مطلقا على ما سيجئ والى ان الكلام على حذف المضاف وهو
التعلق لان الكلام فى نفى التنافى بين تعلق الارادتين حيث قال
الشارح المحقق اولا وكذا تعلق الارادة بكل منهما **قوله** ولم يرد بالتضاد
معناه الاصطلاحى اه يعنى انه لم يرد بالتضاد بين تعلقيهما معناه
الاصطلاحى وهو كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان فى محل
واحد من جهة واحدة فى زمان واحد ولا يتوقف تعقل كل منهما
على تعقل الاخر لان الضدين يجوز ان يحصلا فى محلين فيجوز ان يحصل
التعلقان فى الحركة والسكون فيصح الدليل ويتم على تقدير تحقق
التضاد الاصطلاحى بين التعلقين من غير حاجة الى نفيه بينهما و
ايضا يرد على تقدير ارادة التضاد الاصطلاحى بين تعلقيهما ان المانع
من الاجتماع فى محل واحد لا ينحصر فى التضاد الاصطلاحى لان كلا
من التضايف والعدم مع الملكة والايجاب مع السلب ايضا
مانع من ذلك الاجتماع فنفى التضاد الاصطلاحى بين تعلقيهما لا يكفى
فى جواز اجتماع التعلقين اذ يجوز ان يوجد بينهما واحد من البواقى
قيل ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخر
فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة ولهذا
خصه بالنفى من بين سائر انواع المتقابلين واعترض عليه
لو كان المنفى بين الارادتين تقابل التضاد كان المثبت بين
المرادين اعنى الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك فلو علل
المحشى عدم كون المراد المعنى الاصطلاحى به لكان احسن على ما لا
يخفى وفيه نظر لان كون التقابل بين الحركة والسكون تقابل العدم
والملكة انما هو مذهب الفلاسفة واما التقابل بينهما عند المتكلمين
انما هو تقابل التضاد على ما يدل عليه كلام الشارح المحقق فى بيان

فى بيان معنى الحركة والسكون فيما سبق والكلام ههنا على مذهب
المتكلمين ان الارادة صفة وجودية مرجحة لاحد طرفى الممكن المقدور
فلا يجتمع ارادتان فى مريد واحد فى زمان واحد من جهة واحدة
ولا توقف بين تعلقيهما فتكونان متضادتين بالنسبة الى مريد واحد
وزمان واحد وجهة واحدة واما بالنسبة الى مريدين فلا فلو حمل على نفى
التضاد الاصطلاحى لم يرد لزوم الاستدراك كما قاله المحشى الفاضل
فتدبر **قوله** اى دليلهما اه يعنى ليس المراد بالامارة ههنا ما هو
المشهور المتبادر منه وهو الذى يلزم من العلم او التظنن به الظن
بشئ اخر بل المراد بها ههنا انما هو معنى الدليل الاعم يلزم من
العلم به العلم بشئ آخر فلا يرد ان الظن لا يفيد فى المطالب
اليقينية واثبات التوحيد من اعلى المطالب اليقينية **قوله**
اذ يلزم الاحتياج اه يعنى ان العجز لازم كما سبق لزوما قطعيا
ويلزم من ذلك العجز قطعا احتياج ذلك العاجز الى الغير
فى الايجاد وهذا الاحتياج كالاحتياج فى الوجود وفى غيره نقص
يستحيل استحالة قطعية على الواجب بالذات بالاجماع القطعى
الذى ينعقد على ان وجوب الوجود بالذات معدن كل كمال
ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج الى الغير مطلقا مستحيلا
على الواجب بالذات لا يكون العاجز الموجود واجب الوجود بالذات
فيكون ممكنا حادثا البتة وبما ذكر يندفع ما قيل من ان اللازم
الاحتياج فى الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم
له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم انتهى وايضا ان هذا الايراد
ان كان من طرف الحكماء فقوله بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود
خلاف مذهبهم لان العقول محتاجة فى وجودها الى الواجب بالذات
مع انها قديمة عندهم وان كان من طرف المتكلمين فهو كالاول
خلاف مذهبهم اذ لا قديم بالذات عندهم الا الله تعالى وان صفاته تعالى

محتاجة في وجودها اليه تعالى مع انها قديمة عندهم لا يقال انا
لا نسلم ان الاحتياج مطلق نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده
الى امكان المعلول لانا نقول الكلام في العجز والاحتياج بعد ثبوت
امكان المعلول وانما قيد الاجماع بالقطعي لان الاجماع الغير القطعي
لا يفيد في المطلب اليقيني ولا شك في حجية الاجماع القطعي عند المحققين
قيل عليه ان قول الشارح وهو امارة الحدوث الى اخره يدل على ان
المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه
المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين
على الكمال فتفسير قوله لو امكن الهان بقوله اي صانعان قادران
على الكمال ليس بشيء انتهى اقول لا شك ان المقصود اثبات وحدة
الواجب الصانع القادر على الكمال وان العجز انما ينافي ظاهر القدرة
التامة واما كونه منافيا للوجوب ايضا فبالنظر الى كونه مستلزما للاحتياج
المستلزم للحدوث والامكان فتدبر **قوله** ان قلت اه حاصله
منع قوله اذا لم يحصل مراد احدهما يلزم عجزه اذ لو ثبت هذه الملازمة
يلزم قول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان الله تعالى اراد طاعة
الفاسق وايمان الكافر ولا يحصل مراده تعالى مع انهم لم يقولوا
بعجزه تعالى **قوله** قلت اه حاصله ان الارادة عندهم قسمان قطعية
يسمونها ارادة قسر لا يجوز تخلف المراد عنها والا يلزم العجز
وتفويضية يجوز تخلف المراد عنها بدون لزوم العجز والارادة
المتعلقة بطاعة الفاسق وايمان الكافر انما هي تفويضية
عندهم فلا اشكال وفيه نظر لان عدم حصول المراد بهذه الارادة
نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة كذا حكي عن عمر بن
عبيد وايضا يرد عليهم انه لما كان طاعة الفاسق اصلح في حقه
كما ان ايمان الكافر اصلح في حقه وكان خلق الاصلح واجبا عليه
تعالى عندهم فيجب ان يتعلق بهما الارادة القطعية والحق ان

والحق ان تخلف المراد عن ارادته تعالى ممتنع لاستلزامه العجز المستحيل
عليه تعالى واما هي غير متعلقة بطاعة الفاسق وايمان الكافر بل
هي متعلقة بفسق الفاسق وكفر الكافر على وفق ارادتيهما ولا
يلزم منه الجبر لانه سبحانه وتعالى عالم في الازل ان كلا منهما لو جعل
مستقلا في افعاله الاختيارية لصرف الفاسق ارادته الى جانب
الفسق دون الطاعة ولصرف الكافر ارادته الى جانب الكفر دون
الايمان فتعلق ارادته تعالى بفسق الفاسق وكفر الكافر **قوله**
لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء اي بدون وقوع التمانع بينهما بالفعل
لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه بالفعل وضمير هو في قوله
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع محتمل بين رجوعه الى امكان التمانع
وبين رجوعه الى عدم تعدد الصانع والثاني هو الاولى بناء
على اصل وهو ان الضمير اذا دار بين الاقرب والابعد فهو للاقرب
وكلام المحشي محتمل لهما ايضا لكن الظاهر منه ان يكون لامكان
التمانع فان قلت هذا السند يستلزم الترجيح بلا مرجح لان كلا من
الالهين اذا كان قادرا على ايجاد ذلك المصنوع بلا تفاوت بينهما
فوجوده باحدهما فقط ترجيح بلا مرجح وهو باطل قلنا يجوز ان يريد
احدهما الوجود بقدرة الاخر او يفوض بارادته تكوين الامور
الى الاخر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا التعطل بالكلية فتدبر **قوله**
وهذا الجواب مبني اه يعني كون المنع بسيطا مبني على الظاهر
المتبادر من العبارة وهو عدم التكون بالفعل واذا عرفت
ان بساطة هذا المنع مبني على الظاهر المتبادر فاعلم ان معنى العلاوة
ههنا انه يمكن ان لا يكون المنع بسيطا بل مرددا غير مبني على
الظاهر المتبادر بل مبنيا على الصرف عنهما بين منع الملازمة اذا كان
المراد عدم التكون فان ما يستلزمه وقوع التمانع لا امكانه وبين
منع انتفاء اللازم اذا كان المراد عدم التكون بالامكان فان

امكان التمانع وان استلزم امكان عدم التكون لكن لا بد لانتفا
لازمه ~~من دليل لازمه~~ من دليل ولا دليل عليه فلا يرد ما قيل من
ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في
العلاوة ولعل وجه التدبر الاشارة الى اندفاع هذا الايراد بتحرير
معنى العلاوة ههنا والى ما ذكرنا من السؤال والجواب **قوله**
قال في شرح المقاصد الخ الظاهر ان المقصود من هذا النقل ايراد
البحث الآتي على منقوله وتحقيق ما هو المرضي عنده **قوله** لم يتكون
السماء والارض اي بالفعل كما هو المتبادر **قوله** واما الثالث
فلانه ترجيح بلا مرجح قيل عليه انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات
خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم ترجيح بلا مرجح واجيب عنه
بان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فتنسبة
الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية وانت تعلم ان هذا
الاعتراض لا يندفع به لان مقصود المعترض الحكم بجواز الخصوصية
الزائدة على امكان الممكن التي بها يختص مقدورية ذلك الممكن باحدهما
والحق في دفعه ان يقال المفروض وجود الهين يكون نسبة كل ممكن
الى كل منهما على السوية او ان يقال ان عدم تكونهما كناية عن عدم
تكون كل جزء من اجزاء العالم فتكونهما كناية ايضا عن تكون كل
جزء من اجزاء العالم فذلك التكون اذا كان باحدهما فقط يلزم الترجيح
بلا مرجح فدفعه باعتبار تلك الخصوصية انما يكون باعتبارها في كل جزء
من اجزاء العالم فح يلزم تعطل الآخر بالكلية وهو محال ايضا فتدبر
قوله ويرد عليه ان الترديد الخ يعني يرد عليه ان الترديد في قوله
لان تكونهما اما بمجموع القدرتين الخ اما على تقدير التمانع المفروض
بان يكون معناه ان تكونهما على تقدير التمانع بينهما في ايجادهما
بان يريد كل منهما ايجادهما على وجه الاستقلال اما بمجموع القدرتين او
بكل منهما او باحدهما واما بدون تقدير التمانع بينهما فان كان على تقدير

على تقدير التمانع بينهما بالوجه المذكور فبطلان الشقوق الثلثة فيه
مسلم لما ذكر من الادلة المفيدة له لكن يرد المنع على الملازمة لان
وجود الالهين لا يستلزم التمانع بالفعل حتى يلزم عدم تكونهما
بل بالامكان وهو لا يستلزم وقوع التمانع فيجوز تكونهما قبل
وقوعه بارادة احدهما اياه بقدرة الآخر او بقدرة احدهما بعد
التفويض من الآخر على وجه جري العادة والاتفاق في ذلك
وانما لم نقل بارادة احدهما كما قاله بعض الشراح لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح ايضا وتعطل الآخر بالكلية واحترز بقوله عقلا عن العادة
لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع بينهما عادة
واشار به الى ان الملازمة العادية لا تكون الحجة بها قطعية
وانما القطع بانقطاع جواز العقل فتامل بالنسبة الى العلوم
العادية وان كان بدون تقدير التمانع فيمكن لنا اختيار الشق
الاول والقول بان كمال قدرة كل منهما في نفسها لا ينافي تعلق
كل منهما بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل
كما في افعال العباد الاختيارية عند الاستاد فانه ذهب الى ان
افعال العباد الاختيارية نفسها واقعة بمجموع قدرة الله
تعالى وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت كافية في حصولها
الا ان ارادته تعالى تعلقت على جري العادة والاتفاق في ذلك
بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها ولا يلزم منه نقصان
تعلق القدرة في نفس الامر كما قاله البعض ولا شيء من العجز او
النقص او الخلو عن الحكمة في نفس الامر كما قالها بعض الشراح والظاهر
ان قوله كما للتنظير تاييدا لما سبق الخ وكذا يمكن لنا اختيار الشق
الثالث والقول بانه يجوز ان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر
على جري العادة او يفوض بارادته تكوين الامور كلها الى الآخر
ولا يلزم منه في نفس الامر شيء من الترجيح بلا مرجح ومغلوبية

احدهما او تعطله بالكلية كما قال لها بعض الشراح نعم يلزم التعطل في
الجملة لكن بمنع استحالته لا يقال ان في كون الارادة من احدهما
والقدرة من الآخر او كون التفويض من احدهما والارادة مع
القدرة من الاخر ترجيحا بلا مرجح ايضا لاحتمال عكس كل منهما لانا
نقول جواز الاتفاق في ذلك بينهما يدفعه قطعا فتدبر قال الشيخ ابو
الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى
مخلوقة له تعالى ولا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ان ذات
الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلوة او
معصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين
وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد واقعة بقدرة خلقها
الله تعالى في العبد والله يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك
القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وقال جمهور المعتزلة
العبد يوجد فعله باختياره لا على نعت الايجاب وقد عرفت ان
افعال العباد عند الاستاد ابي اسحق الاسفرائني تقع بمجموع قدرة
الله تعالى وقدرة العبد وهكذا عند النجار من المعتزلة قوله
والتحقيق في هذا المقام اي في ان الآية الكريمة حجة قطعية او اقناعية
انها ان حملت على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا
بالفعل اولا فهي اقناعية سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا
النظام او عدم التكون اذ يرد المنع ح على الملازمة لو اريد الفساد
بالفعل وعلى انتفاء اللازم لو اريد الفساد بالامكان وان حملت
على نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض كما هو الظاهر منها
حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله اذ ليس المراد ظرفيتهما
حقيقة لان الاله منزه عن التمكن في مكان فالحق ح ان الملازمة
بينها قطعية فتكون حجة قطعية وحاصلها لو كان المؤثر فيهما

فيهما متعددا فاما على سبيل الاستقلال في كل منهما او على سبيل
الاجتماع بان يكونا واقعين بمجموع القدرتين بان يتعلق كل منهما
بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل في تكونهما
او على سبيل التوزيع بان يكون البعض مؤثرا في السماء والاخرى
في الارض والكل باطل اما الاول فلامتناع التوارد واما الثاني فلانه
لو امكن الالهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع بذلك الطريق
لامكن التمانع بينهما في نفسه لان اجتماعهما بذلك الطريق لا ينافي
كون كل منهما تام القدرة ولامكان التمانع بينهما في نفس الامر لكن
الامكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون البعض صانعا و
اذا لم يكن صانعا يلزم انعدام جزء العلة التامة فيلزم انعدام
الكل اي السماء والارض واما الثالث فلانه لو امكن الالهان
مؤثران فيهما على سبيل التوزيع لامكن التمانع بينهما بوجوه ولا ينافي
لامكان التمانع في نفسه التفويض وارادة الوجود بقدرة الآخر
لضرورة كون كل منهما تام القدرة بالنسبة الى كل من السماء
والارض لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما
صانعا فيلزم انعدام العلة التامة فيلزم اما انعدام[1] والارض ١ السماء م
وبما ذكرنا يندفع كثير من الامور الموهومة التي بعضها مذكور
في الحواشي وبعضها غير مذكور فتأمل في الاستخراج فتبصر قوله
ويمكن ان يوجه الملازمة اه اي يمكن ان يوجه الملازمة في الآية الكريمة
بوجه يفيد قطعا نفي تعدد الواجب مطلقا سواء كان مؤثرا ا
بالفعل او لم يكن مؤثرا بالفعل بل بالقوة وتقدير الدليل على ذلك
الوجه هكذا لو تعدد ذلك الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن
ان يكون متكونا موجودا الآن ووجود الحادث فرع امكانه والا اي
وان لم يلزم ذلك على تقدير تعدده يلزم ان يكون ممكنا لامتناع
ارتفاع النقيضين اي الايجاب والسلب ولو امكن على تقدير

تعدده لامكن التمانع بينهما لان كلا منهما تام القدرة وقد تحقق التعدد
وامكان العالم لكن امكان التمانع محال لاستلزامه محالا فاذا فرض
التعدد يلزم عدم امكان العالم لئلا يلزم امكان التمانع المستلزم
للمحال لكن اللازم باطل لعدم احتمال كون العالم واجبا فالتعدد
باطل ايضا ولا يذهب عليك انه يمكن حمل المذكور في شرح المقاصد
على ذلك بان يكون معنى قوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما
ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وههنا بحث وهو ان اللازم
من ذلك امتناع التمانع بالغير لا بالذات والامتناع بالغير لا ينافي
الامكان فتدبر قال بعض الافاضل ان الاية الكريمة حجة قطعية
وتقريرها انه لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض لانهما
يتمانعان بالفعل والا فلا يخ تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او
باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة و
الا يلزم العجز. واما الثاني فلانه يستلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي فيلزم استغنائه عن كل منهما واحتياجه
الى كل منهما وهو باطل واما الثالث فلانه يستلزم اما الترجيح بلا مرجح او
عجز احدهما ومعطلته والكل باطل فتعين التمانع وح اما ان يحصل
المرادان فيجتمع الضدان او لا فيلزم اما عجز احدهما او كلاهما وهو من
امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد يستلزم
لوقوع التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا ويمكن تقرير الدليل في
لزوم الفساد بمعنى الخروج عن هذا النظام ايضا انتهى ولا يذهب عليك
ان من يتامل فيما سبق من تقريرنا للمقام يظهر له عدم تمامية تقرير
الدليل بهذا الطريق من وجوه كما لا يخفى وقال بعض المحققين ان
الاية الكريمة اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب الوجود لذاته سواء
كان واجبا او مختارا وسواء كان مؤثرا او غير مؤثر والملازمة قطعية
والمراد بالفساد الانتفاء بالفعل ومحصول الملازمة المستفادة

المستفادة من الاية الكريمة هو انه لو تعدد الواجب الوجود لذاته لانتفى
السماء والارض وسائر الممكنات لكن الانتفاء باطل فالمقدم الذي
هو التعدد كذلك بيان الملازمة ان التعدد والكثرة يوجب الامكان
والامكان يوجب انتفاء الممكنات باسرها اما ان التعدد والكثرة
يوجب الامكان فلان الكثرة اما باعتبار الحمل او باعتبار التجزية و
الانقسام والكل محال على الواجب الوجود بالذات واما ان الامكان
يوجب انتفاء الممكنات باسرها فلما ثبت ان الممكن ما لم ينته الى الواجب
بالذات لم يوجد انتهى لا يخفى عليك ان هذا التقرير مبني على تسليم
كون كل من الايجاب والتعطل غير مناف للوجوب فلا يرد ما قيل
من انه لا حاجة الى تقرير البرهان لابطال الواجب الموجب والغير
المؤثر لان التعطل والايجاب نقصان ينافي الوجوب واقول في
بيان ان التعدد يوجب الامكان انه لو تعدد الواجب لكان
المجموع بحيث لا يدخل فيه غير الواجب ولا يخرج عنه واجب ممكنا
لاحتياجه الى كل جزء منه والجزء غير الكل والمحتاج الى الواجب
بالذات لا يكون الا ممكنا قوله لو اريد باللازم اه نقل عنه يعني يمكن
ان يراد باللازم ذلك وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن
التمانع بان اريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن
ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما
لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد
في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى اقول قوله لامتناع
ان يوجد بهما اه دليل للزوم قوله فامكن ان لا يوجد المصنوع اه
لقوله لامكن التمانع اه وجه بعد ذلك الحمل ان ارادة عدم التكون
من الفساد خلاف الظاهر المتبادر فضلا عن تقييده بالامكان ثم التقييد
بقوله مع وجود علته التامة قوله لتم الامر يعني لتم امر الدليل
وهو كونه حجة قطعية لان كلا من الملازمة وانتفاء اللازم متحقق

قطعا على ذلك التقدير اما تحقق الملازمة فلان ذلك التعدد يستلزم
امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود
علة المصنوع التامة واما تحقق انتفاء اللازم فلان عدم المعلول
مع وجود علة ذلك المعلول التامة ممتنع والا لم يكن العلة
تامة في الحقيقة مع ان المفروض كونها تامة قوله فيلزم اه المعنى
اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على انتفاء الثاني لانتفاء الاول
في الزمان الماضي يلزم ان يكون كل من انتفاء التعدد والفساد
في الزمان الماضي امرا مقررا معلوما عند السامع لكن قصد بادخال
كلمة لو عليهما تعليل الانتفاء الثاني بالانتفاء الاول في الزمان الماضي
كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فانه يدل على ان كلا الامرين معلوم
الانتفاء في الزمان الماضي عند السامع وعلى انه قصد فيه تعليل
انتفاء الثاني بانتفاء الاول في الزمان الماضي وذلك المعنى غير
مقصود في وقت الاستدلال بل المقصود فيه بيان ثبوت
انتفاء الاول في جميع الازمنة الثلثة بدليل انتفاء الثاني المعلوم
عند السامع والاية الكريمة لا تفيد هذا المعنى فلا يمكن الاستدلال بها
على نفي تعدد الواجب بالذات مطلقا قوله ولو سلم ان يدل اه
يعني ولو سلم الاية الكريمة دالة على انتفاء التعدد في الزمان الماضي لانتفاء
الفساد فيه ليتم اثبات وحدة الصانع مطلقا ايضا لان التعدد
الكائن بعد ذلك الانتفاء لا يكون الا في المتعدد الحادث اما في الحال
او الاستقبال والحادث لا يكون الها فلا يكون المتعدد الحادث الها
فيكون الاله واحدا ولا يذهب عليك ان المقصود به اما تتميم لكلام
الشارح المحقق او اعتراض عليه بانه لا حاجة في الاستدلال بانتفاء
الجزاء على انتفاء الشرط الى سلب الدلالة على تعيين زمان لان هذا
الاستدلال يتم ههنا بدون ذلك السلب ايضا وفيه نوع رعاية
الى جانب اصل اللغة بخلاف ما ارتكبه الشارح المحقق كما لا يخفى قوله

قوله قدماء المتكلمين اه اشارة الى وجه استقامة الحكم بالترادف
وهو ارادة معنى التساوي منه لا ما هو المشهور منه وهو الاتحاد في
المفهوم لا يخفى عليك ان مقصود الشارح المحقق ليس باعتراض بل
توجيه لانه قصد بهذا النقل تاييد قوله هذا التصريح بما علم التزاما فكانه
قال حتى عبر بعضهم عن التساوي بينهما بالترادف تنبيها على اللزوم
بينهما ايضا فلعل مقصود المحشي الفاضل انما هو توضيح كلامه قوله
قال في التبصرة اه المقصود منه تاييد ما ذكره ولا يخفى عليك ان المتبادر
من قوله فكل مؤمن مسلم وبالعكس صورة التساوي وان يكون
لكل منهما مفهوما واحدا مغايرا للآخر وهذا القدر يكفي في تاييد ما
ذكره فلا يرد ما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما مفهومين
احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران فالترادف باعتبار المشترك
وعدمه باعتبار المتغايرين فلا تاييد ليس على ما ينبغي انتهى لانه
مجرد احتمال لم ينشأ عن دليل فلا اعتداد له فلا يهدم التاييد المذكور
وههنا بحث وهو ان قوله هذا تصريح بما علم التزاما ظاهر في اللزوم
الذهني وما ذكره في اثباته فظاهر في اللزوم الخارجي فتدبر في الجواب
عنه قوله يرد على ظاهره اه يمكن ان يقول الخصم انه يجوز ان يكون
وجود الصفات في نفسها مغايرا لوجودها في موصوفها فيجوز ان تكون
محتاجة الى موصوفها باعتبار الوجود الثاني دون الاول ويجوز ان يكون
وجودها في نفسها مقتضى ذوات هذه الصفات على انه يجوز ان يكون
وجودها في موصوفها مقتضى ذواتها والقول بان تعدد الواجب لذاته
مناف للتوحيد فيه نظر اذ يجوز ان يكون المنافي له تعدد الواجب لذاته
القائم بنفسه ولا نسلم ان كون الصفات مقتضية لوجودها يستلزم
كونها قائمة بنفسها وعلى هذا يكون مقابلة قوله لكان جائز العدم في
في نفسه ظاهرة ولا يحتاج الى تخصيص في قولهم ان كل ممكن حادث ولا
في قولهم ان علة الحاجة الى العلة هي الحدوث ولا الى القول بالحدوث

الذاتي ولا الى القول بكونه تعالى موجبا في صفاته فتأمل نقل عنه ههنا
لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجودا لذاته ان لا يحتاج
الى الغير في وجوده لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون الصفات
واجبة لانها ليست غير الذات انتهى لا يخفى عليك ان حاصله
تأويل قوله ان واجب الوجود لذاته بكون الضمير لله فالمعنى ان
واجب الوجود لذاته الله تعالى هو الله تعالى وصفاته وهذا المعنى
لا ينافيه احتياج تلك الصفات الى موصوفها وهذا المعنى لا ينافي
للتوحيد وهذا المعنى هو المراد من التأويل في قوله وسيجيء تأويله (موصوفها)
ولا يخفى عليك ان واجب الوجود لذاته بهذا المعنى اعم من
الله تعالى وصفاته ومساو للقديم ومن ذهب الى ان القديم اعم من
واجب الوجود لذاته فلا يريد منه هذا المعنى بل ما هو المتبادر منه
وهو الشيء الذي وجب وجوده لاجل ذات ذلك الشيء ولا يتصور هذا
المعنى المتبادر في شيء من صفاته تعالى بل هو مختص بذات الله تعالى
ولا شك ان من ذهب الى العموم يسلم التساوي بين القديم وواجب
الوجود لذات الله تعالى ومن ذهب الى التساوي يسلم اعمية القديم
من واجب الوجود لذاته بالمعنى المتبادر منه فلا نزاع بينهم في الحقيقة
ولا يذهب عليك ان التأويل المذكور يقتضي كونه تعالى موجبا للصفات
بلا نقص وكون قولهم ان علة الحاجة الى العلة هي الحدوث مختصا بما سوى
الله وصفاته وكون قولهم كل ممكن فهو حادث مختصا ايضا بما سوى
الله وصفاته او مقيدا بقولهم اذا صدر بالاختيار او محتاجا الى
القول بالحدوث الذاتي والى انه قسمان قسم ذاتي وزماني ايضا وهو
فيما سوى الله وصفاته وقسم ذاتي ليس بزماني بل الموصوف به قديم
بالزمان وهو لا يكون الا في صفاته تعالى وليس هذا القول بنفس ما ذهب
اليه الفلاسفة فلا يلزم رفض لكثير من القواعد وبعد فيه دان قوله
لكان جائز العدم في نفسه لا يلائم لهذا التأويل كما لا يخفى وبما ذكرنا يندفع

يندفع ما قيل من ان الواجب ما يكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان
الصفات لنفسها غير كافية في وجودها فتكون ممكنة فيرد الاعتراض
على باطنه ايضا **قوله** هذا يدل اه يعني ان قولهم المحدث ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر يدل على ان صفاته تعالى القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد
شيء العدم محدثيتها وهذه جهالة بينة لان بديهة العقل حاكمة بتّا
بان تلك الصفات يتعلق وجودها بايجاد شيء لكونها محتاجة في وجودها
الى موصوفها ولقائل ان يقول انه يجوز ان يكون وجودها في نفسها تبعا
لوجودها في موصوفها ويجوز ان لا يتعلق وجودها في نفسها بايجاد شيء
على ان تقييد شيء بآخر يدل على اعتبار التأويل المذكور ولا شك ان
ما يتعلق وجوده بايجاد شيء مفارق عنه فهو حادث وتلك الصفات
لا يتعلق وجودها بايجاد شيء مفارق عنها بل بايجاد ذاته تعالى وذاته
تعالى لا يفارقها اصلا فلا يلزم تلك الجهالة ولا يرد ان ما يحتاج في وجوده
الى مخصص يكون حادثا بالزمان لجواز ان يكون استناد ذلك المحتاج (ذلك المخصص قديما ويكون)
اليه بطريق الايجاب لان المراد من ذلك المخصص هو الفاعل المستقل
المختار لان معنى وجوب الشيء لذاته تعالى استناده اليه بالايجاب
وسلب ذلك الاستناد عن المستند اليه يستلزم استناده اليه بالقصد
والاختيار وقد ثبت بالبرهان ان الفاعل المؤثر انما هو الواجب
بالذات وقد ثبت ايضا بالبرهان انه واحد وما سوى الصفات القديمة
لا يستند اليه بالايجاب لاستلزامه للنقص في الواجب بالذات فلا بد ان
يستند اليه بالقصد والاختيار فيكون حادثا بالزمان وقد فرض
انه قديم بالزمان هذا خلف فلا بد ان يكون القديم بالزمان واجبا لذاته
تعالى فتدبر **قوله** وان قالوا اه يعني ان قالوا في دفع تلك الجهالة
المراد بالقديم في الدليل هو القديم بالذات وهو الذي لا يكون محتاجا
الى شيء اصلا وصفاته تعالى ليست بقديمة بالذات لاحتياجها
الى موصوفها بل قديمة بالزمان ومحدثة بالذات فيكون وجودها متعلقة

متعلقة بايجاد شئ فلا يلزم تلك الجهالة ففيه نظر اذ يرد عليهم انه لا يثبت بهذا الدليل كون الصفات واجبة لذواتها العدم كونها قديمة بالذات لا يذهب عليك ان التاويل المذكور معتبر ههنا فلا سبيل الى هذه الارادة قطعا فلا بد من التاويل ايضا فى قوله لكان جائز العدم فى نفسه لان ظاهره انما يقابل للشئ الذى وجب وجوده لذاته والصفات القديمة بعد التاويل ليست كذلك كما انها قبل التاويل ليست كذلك والحق ان هذا المقام مقام تامل فتامل **قوله** واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث جواب سؤال مقدر وهو ان الجواب المذكور يجرى فى بقاء الاعراض ايضا بان يقال ان العرض باق ببقاء هو نفس ذلك العرض فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى ايضا العدم تعدد المعنى ح فلم قلتم فى الصفة انها باقية وفى العرض انه ليس بباق بل هو متجدد بامثاله وحاصل الجواب ان بقاء العرض غيره لانه ينفك عنه حال حدوثه لانه يحصل بالنسبة الى الزمان الثانى والشئ لا ينفك عن نفسه قطعا بخلاف بقاء الصفة لانه لا ينفك عنها اصلا لكونها قديمة **قوله** لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة اه يعنى يصح اضافته اليها بان يقال بقاء الصفة والمضاف لا بد وان يكون مغايرا للمضاف اليه لان الاضافة نسبة تقتضى المنتسبين المتغايرين فالشئ لا يضاف الى نفسه فيلزم ان يكون البقاء صفة زائدة على الصفة فيلزم قيام المعنى بالمعنى على تقدير كونهما واجبة وايضا يرد انه يصح ان يقال الصفة باقية وهو يقتضى ان يكون البقاء وصفا زائدا على تلك الصفة فيلزم قيام المعنى بالمعنى لانكم قلتم فى كون الصفات زائدة على ذاته تعالى ان صدق العالم مثلا على ذاته تعالى يقتضى لغة وعرفا كون العلم صفة زائدة على ذاته تعالى فما الفرق بينهما وايضا يرد ان البقاء اذا كان نفس العلم مثلا لا يكون نفس القدرة للقطع بالتغاير بين العلم والقدرة فلا بد ان يكون بقاء القدرة

القدرة بقاء آخر فيلزم فى الحقيقة ان يكون المعنى الواحد هو المعانى الكثيرة فتامل فيه **قوله** فان ارادوا اه يعنى ان ارادوا فى دفع هذا الايراد بكون البقاء نفس الصفة عدم زيادته على الصفة بحسب وجوده الخارجى بمعنى انه ليس فى الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتبارى حاصل فى العقل من نسبة وجود الصفة الى الزمان الثانى على ما سيجئ فى التكوين حيث قال فى موضع المحققون من المتكلمين على ان التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك وفى موضع آخر ان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات فلا شك فى جواز كون البقاء نفس العرض بهذا المعنى ايضا والا فى عدم قيام المعنى بالمعنى فى الحقيقة فالقول ببقاء الصفة بهذا المعنى دون القول ببقاء العرض بهذا المعنى تحكم صرف وكذا ارادة هذا المعنى من بقاء الصفة وارادة معنى آخر زائد على العرض من بقاء العرض تفرقة من غير فارق فظهر منه ضعف ما نقل عنه ههنا هذا هو المراد بالنفس لكن لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض لان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده انتهى ولا شك فى ان اتصاف شئ فى الخارج بصفة لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة فى الخارج كاتصافه سبحانه وتعالى بالمعية للحادث ولو كانت تلك المعية موجودة فى الخارج يلزم كونه تعالى محل الحوادث وكاتصاف زيد فى الخارج بالعمى والعمى ليس بموجود فى الخارج ويمكن الجواب بان يقال انه يجوز ان يقال الوجود موجود بوجود هو نفس ذلك الوجود

فيقال وجود الوجود نفس ذلك الوجود ويقال وجود ماهية الواجب
عينها فيجوز ان يكفي التغاير الاعتباري بين المضاف والمضاف
اليه فيجوز ان يكون بقاء الصفة من هذا القبيل على تقدير ان يكون
البقاء نفس الصفة بالمفهوم والذات فتامل قوله يعني ان تصور
الواجب اه يعني انه لما علم مما سبق ان الواجب بالذات محدث لجميع
ما سواه من العالم بجميع اجزائه فيمكن تصوره بعنوان انه محدث لجميع
ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم فاذا تصور بهذا العنوان علم
ثبوت هذه الصفات له بالبداهة فان كون المحدث على هذا النمط
البديع والنظام المحكم يدل على علم محدثه وحدوثه يدل على قدرته و
ارادته وكون المحدث عالما وقادرا ومريدا يدل على ثبوت الحيوة له فلا يرد
ما يقال ان احداثه للعالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم انما يدل
على ثبوت هذه الصفات له اذا كان بالذات وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون
بوسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب بلا قصد وارادة كما هو مذهب
قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه بواسطة وسط
صادر عنه بالايجاب بدون قصد وارادة وشعور كحركة المرتعش وايجابه
بدون قصد وارادة لذلك الوسط المختار القادر المريد العالم الحي الموجد
للعالم بالذات لا يدل على ثبوت العلم وغيره له تعالى وانما قيد الايجاب بلا
قصد لان الايجاب مع قصد كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث
ذهبوا الى انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لكنه يشاء البتة لا يدل على نفي هذه الصفات فلذا اثبتوها وقالوا بانها
عين ذاته تعالى كما قال بها المعتزلة وانت خبير بان وجوب وجوده تعالى
يقتضي الكمال الذاتي من كل الوجوه فيلزم عدم الاحتياج الى وسط اصلا
وان ايجابه نقص في حقه تعالى وان ذلك الوسط على تقدير ثبوته بذلك
الطريق يلزم ان يكون اكمل من الموجد الواجب بالذات لكونه موصوفا
بصفات كمال دون الواجب بالذات وهذا بين الاستحالة قوله لان ذ

لان ذلك الوسط اه متعلق بقوله لا يرد ما يقال حاصله ان ذلك الوسط
من جملة العالم فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر
عنه تعالى بطريق الايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا البتة
قوله ولا يخفى انه اه يعني انه لما لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى
الله تعالى وصفاته بل ما ثبت وجوده من الممكنات فلا يمكن تصور الواجب
بعنوان انه محدث لجميع ما سوى الله وصفاته من الممكنات باسرها
اذ يجوز ان يوجد الواجب بالذات بالايجاب من غير قصد جوهرا مجردا
ليس بجسم ولا جسماني وقادرا مريدا عالما حيا موجدا للعالم بقدرته
وارادته فلا يتم هذا الجواب ومن يتأمل كلامنا فيما سبق فيظهر له فساد
ما ذكره من هذا الاحتمال ويتم الجواب المذكور قطعا فتدبر قوله
ثم ان اعتبار النمط البديع اه يعني ان اعتبار النمط البديع والنظام
المحكم له مدخل في بداهة الحكم فقط لا في اثبات اصل الحكم فلهذا اعتبره
الشارح المحقق لتحصيل تلك الفائدة والا اي وان لم يكن لتحصيل
تلك الفائدة بل لاثبات اصل الحكم فلا حاجة اليه اذ يمكن ان يستدل
بحدوث العالم على القدرة والارادة ثم بالقدرة على العلم والحيوة
لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وان صدور الفعل بالقصد و
الاختيار لا يكون الا مع العلم وان المراد بالحيوة ليس الا صفة توجب
صحة العلم والقدرة ومن تقريرنا ظهر ارتباط قوله والا يمكن بما
سبق فتدبر في حق التعبير قوله وظاهر كلام الشارح اه يعني ان
ظاهر كلام الشارح المحقق يدل على ان تصور الواجب بالعنوان
المذكور يدل على ثبوت السمع والبصر ايضا مع انه ليس كذلك
اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان على شيء من السمع والبصر
اذ يكفي في الاحداث على وجه الاتقان العلم الشامل له لانه يشمل
المسموعات والمبصرات ايضا وانما قال ظاهر كلام الشارح لانه
يمكن ان يراد بقوله بدون هذه الصفات ما عدا السمع والبصر لامكان

اثباتهما بالشرع وقد اشار اليه بقوله والصا فقد ورد الشرع بهما
الى آخره واجيب عنه بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات
والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه
تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجيئ
بعد هذا في قوله وله صفات ازلية وفي هذا الجواب تامل ايضا فتامل **قوله**
وعلى هذا الزائد امر موجود في نفسه اه الغرض منه اما اعتراض بان بيانه
قاصر اذ لابد من هذا الامر ايضا او اشارة الى حذف المعطوف في كلام
الشارح المحقق وانت خبير بان المتبادر من قوله معنى زائد على
وجوده ان يكون زائدا عليه بحسب الوجود ولو سلم عدم التبادر فانما
المراد ذلك بدليل انه لا يتصور التحيز مطلقا سواء كان بالذات
او بالتبعية في الامر الاعتباري فلا معنى لجعله مبنيا لما ذكر من
الدليل ومن قال ان كلام المحشي يدل على ان هذا المعنى ليس مندرجا في
عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى ما يقابل الذات ولا يطلق
الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود
زائد على وجوده وفي قوله والحق ان البقاء اه اشارة الى كلا المعنيين
اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكونه
حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن
العقل باعتبار النسبة الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا
ان يقال مقصوده تصحيح ما علم ههنا في كلام الشارح فيرد عليه ان
الحق ان المعنى اعم من العرض فكيف يصح قوله انه لا يطلق الا على الامر
الموجود وايضا يرد عليه ان الزوال فيه معنى النفي فعدمه عبارة في
الحقيقة عن الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني ويؤيده قوله استمرار
الوجود وقوله حقيقة اه **قوله** ومعنى قولنا وجد فلم يبق اه اشارة الى
الجواب عن استدلال من زعم ان البقاء زائد على الوجود اذ لو كان نفس
الوجود لا يصح قولنا وجد فلم يبق لانه لو صح لزم اجتماع النقيضين

النقيضين على ذلك التقدير مع انه صحيح قطعا وحاصل الجواب
ان المثبت هو الحدوث بالنسبة ٧ الى الزمان الثاني فلا يلزم اجتماع
النقيضين والحدوث غير الوجود لانه غير ثابت في الزمان الثاني
بخلاف الوجود كما في الاجسام ولو سلم ان الحدوث هو الوجود فهو
انما هو الوجود بالنسبة الى الزمان الاول فلا يلزم اجتماع النقيضين ايضا
قوله يعني ان تفسير القيام اه اشار به الى ان قوله كما في اوصاف
الباري اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز ينتقض
جمعا بقيام صفته تعالى بذاته لامتناع تحيزه تعالى بخلاف تفسيره
باختصاص الناعت بالمنعوت لانه شامل له ايضا وقد عرفت سابقا
ان التفسير الاول غير شامل لتحيز الجسم ولا لتحيز الجوهر مع انهما من
اوصافهما ايضا وحاصل الجواب المذكور تخصيص المعرف بقيام العرض
فح يكون التفسير بالتبعية في التحيز مساويا له وانت تعلم ان هذا
الجواب لا يدفع الاعتراض بتحيز الجسم والجوهر وايضا يرد عليه
انه لا وجه لاعتبار معنى التبعية في التحيز في قيام العرض ومعنى
الاختصاص في قيام صفته تعالى اذا امكن اعتبار معنى الاختصاص
فيهما اللهم الا ان يقال الوجه في ذلك الاحتراز عن ايهام كون صفاته
تعالى حادثة والاشارة الى الفرق بحسب نفس الامر بين العرض وبين
صفته تعالى بان العرض تابع في تحيزه بتحيز محله بحسب نفس الامر وصفته
تعالى ليست كذلك في نفس الامر فتدبر **قوله** هذا رد اجمالي اه اي نقض
اجمالي بشاهد استلزام الدليل للمحال وهو المخالفة للضرورة والبداهة
بقاء العرض بالقياس الى بداهة بقاء الجسم ويمكن اعتبار المعارضة
ههنا نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا عند العقل
مع جواز عدم بقائها كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع
جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاجسام و
الاعراض ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا والآخر غير باق

٧ الى الزمان الاول والمنع هو الوجود
بالنسبة صح

ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى قيل يمكن بيان التفرقة بان عدم
بقاء الاجسام مستبعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط
التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد
في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة
العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس
لا يميز بين الامثال واقول يمكن ان يقول الخصم ان في قدرة الله تعالى
اعادة المعدوم بعينه فيجوز ان يكون الجسم متجددا بطريق تلك الاعادة
ولا يلزم ح سقوط شيء من ذلك لجواز تخصيص كل معاد جزء من الاجزاء
اذا كان المامور به مثلا ذا اجزاء ولا يتم الدليل على امتناع اعادة المعدوم
بعينه فتامل وقيل انه يلزم من بقاء العرض قيام العرض بالعرض بخلاف
بقاء الجسم فلهذا حكم الاصحاب في العرض بعدم بقائه وفي الجسم
ببقائه فالفرق بينهما ثابت واقول انهم عدوا البقاء من الاعراض
فبقاء الجسم ان كان متجددا فيلزم تجدد الجسم لا محالة وان كان باقيا
فيلزم قيام العرض بالعرض ايضا والقول بانهما قائمان بذلك
الجسم مشترك اذ لا بد للعرض من جسم او جوهر فكل من البقاء و
العرض قائم به اللهم الا ان يقال ان بقاء بقاء الجسم نفس ذلك البقاء
كما ان وجود الوجود نفس الوجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض اذا
كان الجسم باقيا ولا يلزم التسلسل في البقاء ايضا بخلاف ما اذا كان
العرض باقيا وفيه تامل فتامل قال الشيخ نعم تمسكهم اه احتج الفلاسفة
على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عارضان
قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة
وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة
ان يوصف بانه سريع او بطيء واجيب عنه بانه لا يصح لا على
مذهبنا فانهما ليسا عرضين للحركة بل هما للسكنات المتخللة
وقلتها وكثرتها ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات

الحركات انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة الا الحركة المخصوصة
واما السرعة والبطوء فمن الامور النسبية وللحكماء احتجاج آخر وهو
ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح وهو
عرض ايضا واجيب عنه بانا لا نسلم انهما من باب الكيف بل انهما من
مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان
موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح كذا في شرح المواقف **قوله**
فيلزم ان يكون ممكنا اه اي لو كان الواجب جوهرا بهذا المعنى يلزم
ان يكون ممكنا وهذا خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته
لان الوجود مطلقا زائد على ماهية الممكن عندهم مع ان الوجود
الخاص نفس الماهية في الواجب وان كان الوجود المطلق زائدا على
ماهية الواجب ايضا عندهم ولا شك في لزوم زيادة الوجود الخاص لكون
الواجب جوهرا بهذا المعنى ولا في انها هو المراد ههنا فلا يرد ما قيل
ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده
الخاص انتهى اعلم ان الوجود بديهي التصور بالكنه عند البعض و
نظري التصور بالكنه عند البعض الآخر وممتنع التصور بالبداهة و
الكسب عند قوم والمختار هو الاول وادلة الكل مع الاعتراضات
والاجوبة مذكورة في المطولات واعلم ان الوجود مشترك معنوي عند
الحكماء واكثر المعتزلة وذهب اليه كثير من الاشاعرة الا انه مشكك
عند الحكماء ومتواطئ عند غيرهم والادلة مع الاسولة والاجوبة
مذكورة في المطولات ايضا واعلم ان الوجود نفس الماهية في الواجب
والممكن عند الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه وابي الحسين البصري
من المعتزلة ونفس الماهية في الواجب وزائد في الممكن عند
الحكماء وزائد على الماهية في الواجب والممكن عند قوم آخرين ولم
يذهب احد الى كون الوجود جزءا من الماهية مطلقا ولا الى كونه
زائدا على الماهية في الواجب ونفسها في الممكن وادلة الكل

مع الاسولة والاجوبة مذكورة فى المطولات ايضا كشرح المقاصد
وشرح المواقف وغيرهما قال الشارح المحقق واما اذا اريد بهما اه
اعلم ان بعض الجهال ذهب الى انه تعالى جسم ثم اختلفوا فبعض الكرامية
قالوا هو جسم اى موجود وقوم منهم قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا
نزاع معهم فى المعنى بل فى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى والمجسمة قالوا
هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم وقيل هو نور يتلألؤ كالسبيكة
البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يبالغ
ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط وقيل
هو شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين قوله
للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم خاص بذاته تعالى لا يطلق على
غيره اصلا ولا يشاركه فى ذاته غيره اصلا والواجب بمعنى ما يكون
وجوده من ذاته والقديم بمعنى ما لا يكون مسبوقا بالعدم وان اريد
بالترادف ههنا هو التساوى فهو ممنوع اولا وبعد التسليم يرد
انا لا نسلم ان اطلاق احد المتساويين اذن على اطلاق الآخر وايضا
يرد انه لا يصح مقابلة قوله وما يلازم معناه لما قبله لان احد
المتساويين لازم الآخر لان اللزوم الذهنى غير مراد ههنا قوله
وايضا لا نسلم اه اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشئ اما ماخوذ
من الذات وهو اذا كان المسمى به ذات الشئ من حيث هو هو
او من جزئها كالجسم للانسان مثلا او من وصفها الخارجى
الداخل فى مفهوم الاسم او من الفعل الصادر عنه فهذه هى اقسام
الاسم فمن جوز تعقل ذاته تعالى جوز ان يكون لها اسما ماخوذا
منها ومن لم يجوز تعقل ذاته تعالى لم يجوز ان يكون لها اسما
ماخوذا منها لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله فاذا لم يمكن التعقل
لم يمكن الوضع فيه نظر لانا لا نسلم ان وضع اسم لشئ يتوقف
على تعقل ذلك الشئ بكنهه اذ يجوز ان يكفى فى الوضع تعقل

تعقل ذات ما بوجه من الوجوه والاسم الماخوذ من الجزء فممتنع فى
حقه تعالى لان الوجوب الذاتى ينافى التركيب واما كل من الاسم الماخوذ
من الفعل او الوصف الخارجى مطلقا سواء كان حقيقيا كالعليم او اضافيا
كالماجد بمعنى العالى او سلبيا كالقدوس فجائز فى حقه تعالى واعلم ان
الشيخ ابا الحسن الاشعرى ومن تبعه ذهبوا الى ان تسمية الله تعالى
بالاسماء مطلقا سواء كانت ماخوذة من الصفات او الافعال اذ لا كلام
فى صحة اطلاق الاسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات متوقفة على الاذن
من الشارع وهو المختار لان كمال الاحتراز عما يوهم باطلا لازم ههنا
لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ
ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع لاحتمال عدم اطلاعنا على
وجه الايهام للباطل والمعتزلة والكرامية ذهبوا الى انه اذا دل
العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه
تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن
شرعى او لم يرد وكذا الحال فى الافعال والقاضى ابا بكر من اصحابنا
ذهب الى ان كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى
بلا توقف اذ لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان
يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة
ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسبق
الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى
ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى
ما لا ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه
على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به
علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام
بما لا يصح فى حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف واعلم ان الاسم عين التسمية

عند البعض وغيرها عند البعض الآخر لان التسمية تخصيص الاسم
ووضعه للشيء ولاشك انه مغاير للاسم وانهم قد اختلفوا في ان مد
لول الاسم هل هو نفس المسمى اي الذات من حيث هي هي او غيره اي
الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ الاسم عنه وانما قلنا
في ان مدلول الاسم ولم نقل في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره مع
ان المذكور في كلامهم هذا دون ذاك اذ لا يشك عاقل في انه ليس النزاع
في لفظة فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما
لا يشتبه على احد فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون مدلول الاسم
عين المسمى نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد
يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولاشك ان تلك
النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على
صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ومن مذهبه انها لا هو ولا غيره وكذا
الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة وبعض المحققين قال ان القوم
قد طولوا كلامهم في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ
المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير
المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان
لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك
الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم
والمسمى وقال هذا ما عندي في هذه المسئلة هذه المذكورات خلاصة
ما في شرح المواقف **قوله** مثل خالق كل شيء اه قيل عليه الحق انه يجوز
شرعا اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء والاستقباح
واما اذا قصد احدهما فذلك كفر راجع الى الاستهزاء والاستقباح لا
الى الاطلاق اذ الاطلاق جائز بل واقع فيما بين اهل الشرع انتهى ملخصا
واقول هذا الكلام على المثال وبعد التنزل عنه اقول الاطلاق عند الضرورة
كما في هذا الكتاب جائز واما بدونها فلا وان لم يقصد به شيء مما لا يصح

لا يصح في حقه تعالى لانه لا يخلو عن نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى
قوله وقيل اه اي في بيان وجه النظر قال المص رحمه الله تعالى ولا مصور
قيل ههنا شبهة وهي ان الروحاني قد يتمثل بالصورة الجسمانية بلا لزوم
الجسمية والحلول والاتحاد كجبرائيل عليه السلام فانه تمثل بصورة الانسان
لمن يقدر على التمثل في الآن بالف صور فيجوز تمثله لتكميل بعض
عباده بنفسه بهذا الطريق لحكمة من حكمه فلعل هذا محمل كلام المجسمة
والمصورة ولا بد لنفيه من دليل انتهى كلامه ملخصا اقول اجمع المحققون
على ان كلامهم محمول على حقيقته وهذا الكلام في حقه تعالى بمجرد الاعتماد على
العقل وكثيرا ما يقع في الخطأ ولا يعلم وجهه فالاحتراز عن مثله
لازم علينا قطعا فتدبر **قوله** لكن يعتبر في التجزي اه الظاهر انه
اعتراض على الشارح حيث افاد كلامه عدم التغاير بين المتبعض
والمتجزي ويمكن الحمل على شرح كلامه برفع المسامحة عنه فان قلت
فكيف يتصور ان لا يكون ما اليه الانحلال ما منه التركيب قلنا ان ما
اليه الانحلال اما اجزاء اصلية غير مقدارية فح يجب ان يكون ما منه
التركيب ايضا اجزاء مطلقا سواء كانت مقدارية او غير مقدارية
فح لا يجب ان يكون ما اليه الانحلال نفس ما منه التركيب بل يكون
اعم منه والمعتبر في التركيب عند المتكلمين انما هو الاجزاء الغير
المقدارية وههنا بحث يرد على الشارح وهو ان المعتبر في مفهوم
المتبعض هو الانقسام مطلقا سواء كان الى الاجزاء المقدارية او
الى الاجزاء الغير المقدارية وفي مفهوم المتجزي هو الانحلال وهو الانقسام
الخاص وهو الانقسام الى الاجزاء الغير المقدارية اللهم الا ان يراد بالانحلال
ههنا مطلق الانقسام قال الشارح المحقق لان معنى قولك اه هذا علة
التفسير بالمجانسة للاشياء حاصله انما فسرنا المائية بالمجانسة لان
معنى ما هو السؤال عن الجنس ههنا فمعنى المائية المنسوب الى ما اي
ما يقع جوابا للسؤال عن الجنس فمعنى قوله ولا يوصف بالمائية ولا يوصف

بان له جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء وقوله والمجانسة
توجب التميز اه دليل لقوله ولا يوصف بالمائية قوله صرح به
السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث ذكر في المفتاح واما ما
فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي اي الاجناس عندك
جوابه انسان او فرس او طعام ومنه يعلم ان المراد هو الجنس
اللغوي ولا يذهب عليك ان الظاهر من عبارة المفتاح ان يكون السائل
ههنا سائلا لتعيين الجنس اللغوي من بين الاجناس اللغوية وهذا
لا يقتضي المجانسة بين الاجناس اي الاشتراك في الجنس الآخر حتى يفيد
التعليل بقوله لان معنى قولنا اه فاحفظه قوله وهذا هو المعنى الذي
نفى عنه تعالى الظاهر ان المقصود منه بيان لوجه تخصيص معنى المائية
بما ذكر في الشرح فالمناسب ان يقول انما حمل على هذا المعنى وان كانت
لها معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة ومثل السؤال عن الوصف لان
غرضنا انما يتعلق بنفي هذا المعنى لاستلزامه للتركيب المستلزم للاحتياج
المستلزم للامكان والحدوث المنافي للوجوب الذاتي دون غيره من
معانيها المذكورة لان لله تعالى حقيقة بسيطة واوصافا كثيرة
ولا استحالة في السؤال عن حقيقته تعالى وان لم يمكن ادراكها ولا في
السؤال عن وصفه تعالى قال في المفتاح تقول ما الكلمة وما الاسم
وما الفعل وما الحرف وما الكلام وهو يدل على انها تكون للسؤال عن
الحقيقة وقال فيه ايضا ويسأل بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه
الكريم ونحوه قوله لكن يرد ان يقال اه يعني ان المعتبر في المائية
المفسرة بقوله من اي جنس هو هو الجنس اللغوي الشامل للانواع
الحقيقية مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة من الجنس والفصل
او من الامور المتساوية ولغيرها من الاجناس المنطقية لا الجنس
المنطقي المقول على الانواع المركبة منه ومن الفصول المميزة لانهم
يعدون البشر مثلا جنسا على ما نقل عن صاحب المفتاح فيما سبق

فيما سبق فلا يكون المائية بمعنى المجانسة للاشياء بل بمعنى المنسوب
الى ما اعني ما يقع جوابا للسؤال عن تعيين الجنس اللغوي من بين الاجناس
اللغوية وهذا لا يقتضي التركيب ولله تعالى حقيقة بسيطة ولو سلم
انها بمعنى المجانسة اي الاشتراك في الجنس اللغوي وهذه المجانسة
لا تقتضي التركيب ايضا لجواز ان يكون الحقيقة التي كانت المجانسات
مشتركة فيها بسيطة وان يكون تميز كل مجانس عن الآخر بالتغاير
الخاص العدمي الخارج عن تلك الحقيقة نعم يلزم ح الاحتياج في التميز
الى ذلك العدمي لكن الكلام في لزوم الاحتياج الى الفصول المقومة
وفي لزوم التركيب ويمكن دفعه بان المراد بالجنس ههنا هو الجنس المنطقي
بقرينة ما سيأتي من قول المص وليس كمثله شيء والغرض من قوله
لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو بيان العلاقة والمناسبة
بين المقصود ههنا وبين المراد من الجنس في ذلك القول وفي قول
صاحب المفتاح وبعد لا يتم الكلام لان التركيب في العقل لا يوجب
التركيب في الخارج اللهم الا ان يقال الحق عند المحققين ان الكلي
الطبيعي موجود في الخارج والجنس كلي طبيعي وكذا الفصل وبما ذكرنا
يندفع ما قاله الشراح ههنا فتدبر ولا تكن من المعاندين قوله
يعني ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء يعني ان
كلمة او في قوله او بنفسه ليست للشك المنافي للتعريف بل هي للتقسيم
المحدود ههنا لان القدماء من الحكماء ذهبوا الى ان البعد المطلق
عبارة عن امتداد له نوعان احدهما الامتداد القائم بالجسم
وهو المسمى عندهم بالجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة
القائم بنفسه وهو المسمى عندهم بالفراغ المفطور والمقطور وهو
المكان عندهم وقد عرفت فيما سبق انهم فرقتان فرقة تجوز
حلول هذا البعد المجرد الموجود عن الشاغل وفرقة لم تجوز ذلك
والفرقة الاولى اصحاب الخلاء فتدبر في قوله عند القائلين بوجود

فيه مسامحة يعرفها من هو عالم بقوانين المنطق

الحكماء قوله واما عند اصحاب السطح اه اي واما عند المتاخرين من الحكماء
الحاكمين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي فللبعد النوع الاول فقط وهو الامتداد
القائم بالجسم لانهم ينكرون وجود البعد المجرد القائم بنفسه فهذا
التعريف لا ينطبق على مذهبهم وجعل ما قبل كلمة او اشارة
الى مذهب المتاخرين وما قبلها وبعدها اشارة الى مذهب المتقدمين
تكلف محض لا يلتفت اليه في التعريف قوله وهذا التعريف للبعد
الموجود لان المتبادر من القيام بالجسم او بنفسه انما هو القائم بحسب
نفس الامر لا القيام بحسب الوهم ولا الاعم منهما فلا ينطبق هذا
التعريف على مذهب المتكلمين ايضا لانهم ينكرون وجود المقدار
لكن يعلم منه بالمقايسة بان يقال البعد عندهم امتداد موهوم مفروض
في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
فالله تعالى ليس بمتمكن على جميع المذاهب اذ لو كان متمكنا يلزم
ان يكون جسما وهو متعال عن ذلك علوا كبيرا قوله هذا مبني
على وجود الحيز اه يعني لزوم قدم الحيز على تقدير تحيزه في الازل
مبني على وجود الحيز كما هو مذهب الحكماء وهو خلاف مذهب المتكلمين
لان مذهبهم ان كلا من القدم والحدوث من صفات الموجود في الخارج
وان الحيز هو البعد الموهوم المحض لا وجود له في الخارج فلا يتم الاستدلال
به على مذهبهم فلا يكون تحقيقيا وان اريد بقدمه ازليته فيمنع استحالته
فانهم ذهبوا الى عدم تناهي المعدومات الازلية قيل ولعل الشارح
اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم ح ان يكون
للحيز وضع مخصوص ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان
امرا وهميا وان يكون الواجب تعالى محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في
الازل وكل ذلك محال عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو
محال عند المتكلمين اذ يلزم ح تتالي الاكوان الغير المتناهية

المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق
انتهى واقول يرد عليه على التقدير الاول منع الملازمة الاولى ومنع
بطلان اللازم في الملازمة الثانية لجواز ان يكون مقتضى ذاته
كسائر الصفات ولو سلم انه باطل بناء على انه ينافي الوجوب
الذاتي فيرد عليه انه لا حاجة الى التطويل بل يكفي في اثبات عدم تحيزه
تعالى ان يقال انه لو تحيز يلزم احتياجه الى حيز وهو مناف للوجوب
الذاتي وعلى التقدير الثاني منع لزوم تتالي تلك الاكوان لجواز ان يكون
له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد نعم يلزم
لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين وهو
ممنوع ولا يلزم منه كونه تعالى موصوفا بالسكون الحادث ولا بالحركة
الحادثة فبهذا التقرير يظهر ضعف ما قيل في اثبات عدم تحيزه تعالى
من انه تعالى لو كان في حيز فاما ان يكون في آنين في حيز واحد فيكون
واحد فيكون ساكنا او في حيزين فيكون متحركا وعلى التقديرين
يلزم كونه محلا للحوادث وهو باطل قطعا انتهى اذ لا تعدد في الكون
على ذلك التقدير فلا يتصور الكونان في آنين في محل واحد او في محلين
ولا الكون الثاني في المحل الاول ولا الاول في الثاني فلا يتصور ههنا
شيء من السكون والحركة حتى يلزم كونه تعالى محلا للحوادث على
تقدير تحيزه في ذلك الحيز الموهوم اعلم ايها المتامل انه يمكن لنا
ان ندفع اعتراض المحشي ونجعل الدليل تحقيقيا بان نقول اراد
بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين لانه يلزم ح الزيادة
على الصفات الثبوتية القديمة لان معنى التحيز هو الحصول في
الحيز وهو من الموجودات عندهم ولا شك ان ذلك التحيز ليس
من الغير فهو منه تعالى فح لا يكون الا بالايجاب كسائر الصفات
القديمة ولا شك في ان ايجابه تعالى لذلك التحيز ليس بايجاب
لصفة الكمال كايجابه تعالى لصفاته القديمة فهو نقص في حقه تعالى

فيجب تنزيهه عنه ويمكن الجواب عنه بانه قال في المواقف انه البعد
المفروض وهو الخلاء ا ه وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
وليس بينهما ما يماسهما وجوزه المتكلمون انتهى فلو كان الحيز ازليا
يلزم اما قدم الممكن القائم بنفسه المقابل له تعالى او التسلسل في المد
المقابل له تعالى اذا كان غير قديم والا لا يتصور الحيز الازلي والكل
محال فتحيزه تعالى محال ايضا فتأمل في هذين الجوابين حق التأمل
قوله لان الحصول في الحيز اه يعني ان معنى التحيز هو الحصول في
الحيز وهو من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين
لانهم وان انكروا وجود الاعراض النسبية باسرها لكنهم حكموا بوجود
الاربعة التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلو كان
الواجب متحيزا لتحيز غير ازلي يلزم ان يكون محلا للكون الحادث
وهو محال في حقه تعالى لا يذهب عليك انه يمكن ان يكون المقصود
من هذا القول دفع ما يتوهم من ان التحيز من الامور الاعتبارية
فلا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث من كونه متحيزا في غير الازل **قوله**
هذا الترديد اه جواب سؤال مقدر وهو ان هذا الترديد ترديد قبيح اذ لا
يمكن زيادة الشيء على حيزه ولا نقصانه عنه وعليه المذاهب كلها
وحاصل الجواب انه لاظهار البطلان على جميع التقادير المحتملة عند
العقل مع قطع النظر عن كون الزيادة والنقصان مذهبا او
غير مذهب وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز لانهم
يطلقونه على الزائد والناقص ويقولون زيد في المسجد على الكرسي
والاول زائد والثاني ناقص وانت تعلم ان سياق الكلام يابى عن
هذا التوجيه كما لا يخفى **قوله** ثم ان هذا الدليل اه يعني ان الشارح
المحقق قرره على وجه كان مبنيا على تناهي الابعاد مع انه لا
حاجة اليه في تقرير اصل الدليل اذ يمكن ان يقال في تقريره ايضا
اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه فيكون متناهيا

متناهيا ان كان الحيز متناهيا او متجزيا ان لم يكن متناهيا او
يزيد عليه فيكون متجزيا والضابط والمنع على لزوم التناهي على تقدير
ان يكون مساويا للحيز لجواز ان يكون ذلك الحيز غير متناه ويمكن
ان يكون المقصود من هذا القول توضيح كلامه بانه مبني على تناهي
الابعاد فلا يرد المنع على الملازمة على تقدير المساوات قيل ان
الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه لا يتركب
عنه غيره لانه احقر الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا عن
الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر
الفرد لا مقدار له الظاهر ان المقصود منه تشنيع على الشارح
بان هذا الدليل مبني تمامية على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو خلاف
مذهب المتكلمين فكيف يكون دليلا منهم وعلى المحشي بانه مبني
على نفي ذلك الجزء ايضا فلا وجه لاهماله وبيان المبني عليه الآخر و
انت تعلم انه غير مبني عليه لان الله تعالى موجود قائم بذاته وليس
له جزء اصلا بل يمكن ان يقال انا لا نسلم ان التناهي من خواص المقدار
فتدبر **قوله** نعم يلزم اه جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره على من له
ادنى تامل لكن يرد عليه ان الحيز اعم من المكان كما ذكره الشارح و
التناهي من صفات المقدار والاعداد كما ذكره الشارح ايضا فلا
يلزم من عدم تناهي الحيز وكون المتحيز مساويا له كون المتحيز متجزيا
فتدبر **قوله** فان الدائرة المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها
واسفل بالنسبة الى ما فوقها قال الفاضل القاضي مير في فصل
اثبات كون الفلك مستديرا ان ههنا جهتين لا تتبدلان احديهما
فوق والاخرى تحت فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه
فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق بخلاف
باقي الجهات فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه و
المغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب

يتبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس
قيل عليه هذا اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض واما
اذا فسرا بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فهما يتبدلان ايضا
كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس
كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي
رأس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس
الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني واجيب عنه بان قولنا بالطبع
ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه
ان لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في البعد والقرب
ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث رأس
الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له كذا في
شرح المواقف وذكر فيه انهما جهتان حقيقيتان لا يتبدلان اصلا
وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا او
تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف الفوق
والتحت بوصفين آخرين اعتباريين اعني كونهما قداما وخلفا
وقال الفاضل القاضي مير المشهور فيما بين الناس ان الجهات
ست وسبب الشهرة امران احدهما عامي والآخر خاصي فهو ان
الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم
والجانب الذي هو اقوى في الغالب يسمى يمينا ومقابله يسارا وما
يحاذي وجهه قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع فوقا وما يقابله
تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات
الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي
ظهورها بالطبع والتحت مقابلها ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام
وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واما الخاصي فهو ان
الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة

قائمة ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز
بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا
الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين
هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد العمقي يسميهما باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار
العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوايم ولا شك ان العامة
غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها وذكر في شرح
المواقف ان انحصار الجهات في الست وهم باطل وان كان مشهورا
مقبولا بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار
ليس بشيء اما الوجه العامي فلانه غير مسوغ اذ ليست الجهات الحاصلة
منه متخالفة بالماهية فكذلك قد تتبادل فيصير اليمين شمالا وبالعكس
والقدام خلفا وبالعكس واما الوجه الخاصي فلانه ليس في الجسم
بعد بالفعل اذ ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفرد و
الابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجود البعد في الجسم
فليس اعتبار التقاطع على قوايم امرا واجبا في تحقق الجهات
وح نقول ففي المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ست
وعشرون بعدا بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط
زواياه الثماني وقال الفاضل القاضي مير الجهة تطلق على منتهى
الاشارة الحسية ومقطعها وعلى منتهى الحركة المستقيمة وبالنظر
الى الاول قيل ان جهة الفوق هي محدب الفلك الاعظم لانه منتهى
الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر لانه
منتهى الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا نفذت
من فلك القمر كانت الى جهة الفوق قطعا لكونها آخذة من جهة التحت
متوجهة الى ما يقابلها وقال في موضع آخر ان جهة الفوق اعني السطح

الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالمحدد الان جهة التحت
اعنى المركز ليست قائمة به انتهى ولا شك ان السطح والنقطة ليسا
بمكانين عند المتكلمين والقدماء من الحكماء وان المركز ليس بسطح وان
السطح الاعلى من الفلك ليس بسطح باطن فليسا بمكانين عند المتأخرين
من الحكماء فانظر فى قول الشارح ههنا وكن على البصيرة قال المص
رحمه الله تعالى ولا يجرى عليه زمان يعنى ان وجوده تعالى ليس وجودا
زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا فى زمان كما
ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا فى مكان نعم وجوده تعالى
مقارن للزمان لكن هذه المعية ليست بزمانية وقال الشارح المحقق ان
الزمان عندنا ما توضيحه ان التغير التدريجى زمانى بمعنى انه يتقدر
بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعى متعلق
بالآن الذى هو طرف الزمان فما لا يتغير فيه اصلا فهو لا فى الزمان ولا فى
الآن اعلم ان المتكلمين انكروا وجود الزمان واستدلوا عليه بانه لو كان
موجودا لكان امسه متقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات
والا لكان الحادث فى زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل
بالضرورة وليس تقدم امسه على يومه تقدما بالعلية ولا بالذات اى
الطبع ولا بالشرف ولا بالرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر
فى الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم فتقدم امسه على يومه
بالزمان لانحصار انواع التقدم بالخمسة عندكم ايها الحكماء فيكون لكل
من الامس واليوم لان معنى التقدم الزمانى ان المتقدم فى زمان
سابق فالمتأخر فى زمان لاحق والكلام فى ذلك الزمان فيلزم التسلسل
وانه محال ومع ذلك يستلزم محالا آخر وهو ان مجموع تلك الازمنة
الغير المتناهية يكون امسها مقدما على يومها فزمان المجموع طرف له
فيكون داخلا فى ذلك المجموع لانه زمان من تلك الازمنة والا لم يكن
ما فرض انه مجموع مجموعا ويكون خارجا عنه ايضا لان طرف الشئ لا يكون

لا يكون جزئه وانه محال ايضا واما الحكماء فقد ذهبوا الى وجوده واستدلوا
عليه بانا اذا فرضنا حركة واقعة فى مسافة على مقدار معين من السرعة
وابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها واتفقتا فى الترك وجدت
الحركة البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة قاطعة
لمسافة اكثر منها واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان
اى امر واحد غير المسافتين والحركتين ممتد يسع قطع مسافة معينة
بسرعة معينة وقطع مسافة اقل منها ببطوء معين وهذا الامكان قابل
للزيادة والنقصان وما كان قابلا لهما فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون
قابلا لهما بالضرورة فالنظر فى هذين الدليلين وكن على البصيرة واعلم
ان فى تعيين حقيقة الزمان مذاهب جمة الاول مذهب المتكلمين وهو
انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس
التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا
وذلك بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى
جاء زيد فيقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذى هو السائل
مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما يدل عليه سؤاله
ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين ما جاء زيد لمن كان مستحضرا
لمجيء زيد دون طلوعها الذى سأل عنه وههنا بحث مذكور فى شرح
المواقف والثانى وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو
ومن تبعه من انه مقدار حركة الفلك الاعظم المستديرة واحتجوا عليه
بان الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لان المساوات والتفاوت
من خواص الكم وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذى لا يتجزى فلا يكون الزمان
مركبا من آنات متتالية فلا يكون كما منفصلا بل متصلا فهو مقدار وليس
مقدارا لامر قار يجتمع اجزائه والا لكان الزمان قارا مثله لان مقدار
القار قار بالضرورة لكن يستحيل ان يكون الزمان قارا والا لكان الحوادث
المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذى

الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها
والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال اذ لو عدم لكان
عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وهذه هي البعدية
لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان هذا خلف
فيكون الزمان مقدار الحركة المستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع
لاستحالة لا تناهي الابعاد ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين
في الجهة صادرتين عن متحرك واحد والحركة المستديرة هي الحركة الفلكية
ولا شك انه يقدر بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطوء فيقال
هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين فيكون الزمان مقدارا
لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل فان قلت
الزمان يقتضي سرعة الحركة وح امكن ان يقدر به الحركات كلها لان الاكثر
بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا بالعكس فيقال هذا الثوب كذا رمحا
وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر
لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة
اشتماله على مثل الاكبر واسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي هي
حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك
الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض وقد اورد عليه
اعتراضات مذكورة في شرح المواقف وغيره والثالث ان الزمان
هو الفلك الاعظم لانه محيط بالكل كما ان الزمان محيط به ايضا والرابع
انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا
ولا شك ان كلا منهما استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج شيئا
منهما والخامس انه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وهو البعدية بالزمان
فمع عدم الزمان زمان هذا خلف وهذا مذهب البعض من قدماء الفلاسفة
واجيب عنه بوجوه مذكورة في شرح المواقف وغيره ويظهر لك من هذا

من هذا التفصيل وجه التخصيص في الشرح بالمذهبين من هذه المذاهب
الخمسة قال الشارح المحقق واعلم ان ما ذكره اه اشارة الى دفع ما يتوهم
من سؤال الاستدراك وتحقيقا للمقام قال الشارح المحقق فلم يبال
بتكرير الالفاظ المرادفة كالمتبعض والمتجزي فيه تامل فتامل قال الشارح
والتصريح بما علم بطريق الالتزام لان قوله ولا جسم يستلزم لقوله
لا مصور ولا محدود ولا متبعض ولا متجز ولا مركب كما ان قوله لا متبعض
ولا متجز يستلزم لقوله لا مركب وكما ان قوله لا محدود ولا معدود يستلزم
لقوله ولا متناه وكما ان قوله لا جسم ولا مركب يستلزم لقوله لا يوصف
بالمائية ولا بالكيفية قال الشارح على ما اشرنا اليه قد سبق التصريح
منه في مواضع متعددة فتدبر قال الشارح لانها تمسكات ضعيفة
لانا لا نسلم ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقائه بل هو بحسبها ما يقوم
بالغير على انه لا نسلم امتناع بقاء العرض ولا نسلم ان معنى الجوهر
ما ذكر بل معناه القائم بنفسه والمذكور معنى الجزء الذي لا يتجزى ولا نسلم
انه يلزم من قولهم هذا اجسم من ذلك كون معنى الجسم ما يتركب عن
غيره لانه افعل من الجسامة بمعنى الفخامة وعظم المقدار يقال جسم
الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم
لا صفة ولا نسلم قوله ان الواجب لو تركب اه لجواز قيام الصفة
الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور مع ان
المستدل بهذا الدليل محتاج الى الالتزام بان الانسان الواحد علماء
قادرون احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وانه
مخالف للعرف واللغة ولا يذهب عليك ان نقصان الجزء يستلزم نقصان
الكل كما ان حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل وفي لزوم الالتزام كلام
ولذا لم يذكرهما المحشي في وجه الضعف فتامل ولا نسلم انه يفتقر على ذلك
التقدير الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا لجواز ان
يكون بعضها مقتضى ذات الواجب كالصفات له وان لم نعرف جهته

الاقتضاء له وقد يستدل على انه تعالى ليس في حيز بانه لو كان في حيز فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها والكل محال اما الاول فلانه يستلزم اما الترجيح بلا مرجح او الاحتياج الى الغير وذلك ان الاحياز في انفسها متساوية ونسبة ذات الواجب اليها متساوية ايضا فاختصاصه ببعضها يكون ترجيحا بلا مرجح اذا لم يكن هناك مخصص خارجي او يلزمه احتياجه الى الغير في تحيزه في ذلك الحيز اذا كان هناك مخصص خارجي واما الثاني فلانه يلزم منه تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بغير الواجب قطعا ولا شك في ان مطلق التداخل محال وقد يستدل عليه بانه لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم اما قدم الاجسام او حدوث الواجب لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وقد يقال في الاستدلال عليه انه لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته تعالى ولا يخفى عليك ضعف كل منها ايضا فتدبر فيه **قوله** وجه ضعفه اه انه جواب عنه باختيار الشق الاول من الترديد المذكور في الدليل و منع الملازمة الاولى ومبناه على حمل صفات الكمال على الصفات الوجودية وعلى انه لا يلزم من تعدد موصوفها تعدد الواجب بالذات وحاصل الايراد الاول اثبات تلك الملازمة بحمل صفات الكمال على جميع الصفات الازلية التي من جملتها صفة الوجوب والقدم اذ كل منهما صفة كمال ايضا وحاصل الايراد الثاني اثبات تلك الملازمة ايضا لكن بحمل صفات الكمال على الصفات الوجودية القديمة الثابتة ولا شك في ان قدم الصفة يستلزم قدم موصوفها فلا توجد الا في الواجب بالذات وفي كل منهما نظر اما في الاول فلانه ان اراد بالقدم القدم الذاتي فهو مقابل الحدوث الذاتي الذي اصطلح به الفلاسفة وان اراد به القدم الزماني فلا يلزم من تعدد موصوفها

من تعدد موصوفه تعدد الواجب بالذات واما في الثاني فلانه لا يلزم من تعدد موصوف هذه الصفات القديمة الثابتة تعدد الواجب بالذات ايضا لجواز ان يصدر عنه بالايجاب ذات قديمة موصوفة بهذه الصفات الوجودية القديمة الثابتة فتأمل في الجواب عنهما وكن على البصيرة قال الشارح المحقق واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة اه اعلم ان المشبهة قد اختلفوا فيما بينهم بعد اتفاقهم جهة الفوق له تعالى فذهب بعضهم الى انه مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة ان المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من ذهب الى انه محاذ العرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية واعلم انهم احتجوا على اثبات الجهات والمكان بوجوه الاول ان بداهة العقل تجزم بان كل موجود اما متحيز بالذات او بالتبع فيكون مختصا بجهة ومكان والجواب عنه منع البداهة العقلية وذلك ليس الا حكم الوهم ببداهته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس والثاني ان كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فالواجب ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الاحكام الوهمية واحكام الوهم لا تقبل في غير المحسوسات نعم قد تشتبه بالاوليات فيحسب انها منها والثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول والاولان فيهما المطلوب وهو انه تعالى متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول والرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز

بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا والواجب قائم بنفسه
فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين فان القائم بنفسه
هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته و
القائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعاً
والخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الايات والاحاديث
اما الايات فمنها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ومنها قوله تعالى وجاء
ربك والملك صفا صفا ومنها قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب واما
الاحاديث فمنها حديث النزول وهو انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا
في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه
وهل من مستغفر فاغفر له ومنها قوله عليه السلام للجارية الخرساء اين
الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال عليه السلام انها مؤمنة
ومنها قوله عليه السلام رأيت ربي في صورة شاب امرد والجواب انها
ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة
كيف ومهما يعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فيؤول الظواهر
اما اجمالا ويفوض تفصيله الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على الا الله
وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد رحمه الله تعالى الاستواء معلوم و
الكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي المتاخرين
من اهل السنة والجماعة فيأول الاستواء بالاستيلاء والمجيء بمجيء امره تعالى
وصعود الكلم الطيب اليه تعالى بانه تعالى يرتضيه والنزول باللطف والرحمة
والسؤال باين بانه استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاثنينية
في الالهة فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها
على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها والرب جبرائيل
عليه السلام ولا شك في ان لكل من هذه التاويلات جهة مصححة ومحسنة
كذا في شرح المواقف وغيره ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة
وغيرهما فان قلت هذا التاويل على تقدير كون الضمير في صورته لله تعالى

لله تعالى فيلزم ان يكون علمه عليه السلام مثلا قديما تاما كعلمه تعالى قلنا ان
هذا التاويل لا يقتضي ان يكون الضمير لله اذ يجوز ان يكون لآدم عليه السلام
ايضا ولو سلم انه على تقدير كونه لله تعالى فالمراد هو الاشتراك في الجملة
مع قطع النظر عن الوصف ويمكن ان يكون الصورة بمعناها اذا كان
الضمير لآدم عليه السلام فالمعنى ان الله تعالى خلق ادم على صورته الثابتة
في علمه الازلي قال الشارح اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر
قال في شرح المواقف ما حاصله انه تعالى لا يشارك شيء من الموجودات
في ذاته وحقيقته واليه ذهب الاشعري وابو الحسين البصري مستدلين
بانه لو شارك غيره في تمام الحقيقة فلا بد من ان يخالفه بالتعين لضرورة
الاثنينية ولا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب
في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي واما قدماء المتكلمين
فقالوا ان ذاته تعالى مماثل لسائر الذوات وانما يمتاز عن سائر
الذوات باحوال اربعة الواجبية والحيية والعالمية والقادرية
التي هي متبين عند البعض منهم كابي علي الجبائي وبحالة خامسة موجبة لهذه
الاربعة وهي الالوهية عند البعض الآخر منهم كابي هاشم واحتجوا
على ذلك بان الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة
مشترك بين الاقسام والجواب ان المشترك مفهوم الذات وهو امر
عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق على ان مآل قولهم الى ان
الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير
معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن ونقل عن الحكماء انهم قالوا
ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره
بقيد سلبي وهو ان وجوده تعالى ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر
الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها وهذا البطلانه ظاهر لانه
يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى
القاذورات ولا شك في استحالته اصلا ولم يتحقق عندي هذا النقل

عندهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود
المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهيته تعالى
بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زائد
عارض لماهيته او ليس بزائد انتهى ملخصا واقول ان كان مرادهم
الاشتراك في تمام الحقيقة فيلزم كون كل موجود موصوفا بالوجوب
الذاتي لان معناه ليس الا كون الوجود مقتضى حقيقته تعالى وان كان
مرادهم الاشتراك في الحقيقة الجنسية كما هو الظاهر من دليلهم
فيلزم كون ماهية الواجب مركبا من الجنس والفصل تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فتدبر قال الشارح والظاهر انه اه قال في شرح المواقف
ما حاصله المثلان هما الموجودان المشتركان في جميع الصفات
النفسية والمراد من الصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء
به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والوجود للانسان ومقابلها
الصفات المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد
على ذات الموضوع كالحيز والحدوث ومن الناس من ينفي التماثل بين
الشيئين بانه ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز ولا اثنينية فضلا عن التماثل
وان اختلفا بوجه من الوجوه فلا تماثل والجواب منع الشرطية الثانية
اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس
وقال فيه هل سمي المتخالفان المشتركان في بعض الصفات النفسية
او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفات النفسية او غيرها
لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد اصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك
ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي
من الاشاعرة لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد
التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان كل مشتركين
في الحدوث هما متماثلان اي في الحدوث وقال في شرح المواقف قال
النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في الصفة الثبوتية

الثبوتية ويلزمه السواد والبياض فانهما مشتركان في صفات
ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلة الرب للمربوب
اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان
قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا
في تلك الصفة وح يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية
مثلا قلت فيلزمه ان يكون الباري مماثلا للمخلوقين في بعض الاشياء
مع انه لم يجز كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا وقال وعلى ما ذكر من
اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول
قول النجار في تعريف التماثل بالاشتراك في الصفة الثبوتية فالله
تعالى مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع
في اطلاق لفظ المماثل للحوادث على الله تعالى وماخذ الاطلاق السمع
عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فللنجار ان يلتزم التماثل
بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض
عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام
معنى ولفظا فمن تأمل في هذه المنقولات يقف على ما في كلام الشارح
ههنا فتامل حق التامل **قوله** والتوفيق كما سيجيء وهو الاشتراك
من جميع الوجوه فيما به المماثلة فالمفهوم منه حق والتصريح موافق له
فانما ذكر للتاييد كما ان الاول ذكر للتاييد ما ذكره الشارح المحقق ويمكن
ان يقال معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه ان علمه تعالى
لا يماثل علم الخلق في شيء مما ذكر والحال انه لا بد من الاشتراك في جميع
ما ذكر فعلى هذا يكون الواو في قوله وقد صرح للحال ويكون صرح على صيغة
المجهول فتامل **قوله** يرد عليه انه يجوز ان الايراد ههنا اثنان احدهما
بالنظر الى العلم وثانيهما بالنظر الى القدرة ومنشاؤهما حمل الشيء على
ما هو الاعم من الواجب والممكن والممتنع والحق ان المراد به ما يصلح لان
يكون متعلقا بمطلق العلم نعم لا يصلح لبعض الاشياء كالقضية الحاكمة

العلم اذا اعتبر تعلق فيه لا يخرج عن علم به وكل منها يصلح لان يكون متعلق صح

بان اجتماع النقيضين جائز لان يكون متعلق العلم التصديقي لانه اعتقاده جهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنه ليس بمراد ههنا والقول بانه تعالى لا يعلم الجزئيات والا فاذا علم ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار الآن او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير والثاني الجهل فجوابه منع لزوم التغير في نفس العلم بل انما هو في التعلق والاضافة والقول بانه تعالى لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين الشيئين ونسبة الشيء الى نفسه محال فجوابه منع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات تعلق ونسبة الصفة الى الذات جائزة قطعا على انا لا نسلم عدم كفاية التغير الاعتباري بين المنتسبين والحق ان المراد به ما يصلح لان يكون متعلق القدرة اذا اعتبر تعلق قوله لا يخرج عن قدرته به وكل ما سوى الواجب بالذات والممتنع بالذات صالح لان يكون متعلق القدرة الثابتة القديمة نعم كل منهما لم يكن متعلق القدرة لكنه ليس بعجز لكونه غير صالح لان يكون متعلق القدرة والقول بانه تعالى لا يقدر على اكثر من واحد لان الواحد الحقيقي لا يكون مصدرا لاثرين والا لا يكون واحدا من كل الوجوه فبطلانه ظاهر لانه اذا صدر عنه الواحد فيلزم ايضا ما لزم على ذلك التقدير وفيه كثير من المفاسد فتامل في الاستخراج والقول بانه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والقبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه لو صدر عنه القبيح فان لم يعلم قبحه يلزم الجهل وان علم فيحتاج اليه اذ الاقدام على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم وهو منزه عن كل منهما فجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فانه مالك كل شيء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والقول بانه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او معصية او سفه والله تعالى منزه عن كل منها فجوابه انها اعتبارات تعرض للافعال بالنسبة الى المخلوق واما افعاله تعالى منزهة عن هذه الاعتبارات والقول

والقول بانه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد بدليل برهان التمانع فجوابه انه لا تاثير للقدرة الحادثة فيه هكذا ينبغي ان يحقق المقام فاحفظه واعرض عما في بعض الشراح **قوله** اي من حيث هي جزئيات اه اعلم ان الفلاسفة قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات الغير المتغيرة من حيث هي جزئية وقالوا انه تعالى عالم بالجزئيات المتغيرة على وجه كلي لانه يعلم اسبابها علما تاما فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة علما تاما وجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما بها علما تاما لكن يدرك تلك الجزئيات مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها موجودة وتارة انها معدومة فيكون لكل منهما صورة عقلية على حدة واحديهما لا تبقى مع الاخر فيكون واجب الوجود متغير الذات بل يدرك تلك الجزئيات المتغيرة على وجه كلي كما تعلم الكسوف الجزئي بعينه فانك تقول فيه انه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من كذا شماليا بصفة كذا وهكذا الى جميع العوارض الكلية لكنك ما علمته جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين وهذا العلم الكلي غير كاف للعلم بوجود ذلك الكسوف المتشخص في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة ولما لم يكن الحاصل في حقه تعالى سوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات المتغيرة الا على وجه كلي قال الفاضل القاضي مير ههنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه تعالى بها ايضا وقد التجاوا والدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو داب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم

في العلوم اليقينية انتهى اقول ذلك لان حكم العقل اذا كان كليا
كان ذلك بسبب ان العقل وجد ذلك موافقا لما في نفس الامر
فاذا خصص ذلك الحكم ببعض الصور لمانع كان حكم العقل موقوفا
على رفع ذلك المانع فالعقل يجوز مثل ذلك المانع في الصور الآخر
فلا يحكم كليا اصلا ثم قال قال صاحب المحاكمات المراد بقولهم انه تعالى
عالم بالجزئيات على وجه كلي انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع
الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما
متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وهذا كما انه تعالى
لما لم يكن مكانيا كان نسبته تعالى الى جميع الامكنة على السواء فليس
بالقياس اليه تعالى بعضها قريبا وبعضها بعيدا وبعضها
متوسطا كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته تعالى الى جميع الازمنة
على السواء فليس بالقياس اليه تعالى بعضها ماضيا وبعضها حاضرا
وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من
الازل الى الابد معلومة له تعالى كل في وقته وليس في علمه تعالى كان و
كائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده تعالى في اوقاتها بلا تغير
اصلا وليس مرادهم ما يتوهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها انتهى قال
المحقق الدواني في شرح العقايد العضدية قلت حاصل مذهب
الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل
فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة لكن علمه تعالى لما كان بطريق
التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من
ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى بل ما ندركه على وجه
الاحساس والتخيل يدركه الله تعالى على وجه التعقل فالاختلاف
في نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية
صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى

وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض
المعلومات تعالى عن ذلك لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على
انتهى واقول الحق ان العلم المتعلق بالجزئي من حيث هو جزئي
لا بد وان يكون مانعا من فرض الاشتراك كما ان ذلك الجزئي مانع
عنه والا لم يكن علما متعلقا به في نفس الامر بل يكون علما متعلقا بالكلي
الصادق عليه المنحصر فيه بحسب الخارج فلا يدخل بعض الاشياء تحت
علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالحق ان ذلك العلم ايضا ثابت فيه
تعالى ولا يلزم منه التغير في علمه تعالى بل في تعلقه بذلك الجزئي وما
قيل في توجيه كلامه من ان معنى عدم كون علمه تعالى بالجزئيات مانعا
من فرض الاشتراك انه لم يكن ذلك العلم بآلات جسمانية لا انه
ليس مانعا من فرض الاشتراك في نفسه فلا يساعده كلامه بل هو
صريح في ان علمه تعالى بكل شيء مطلقا سواء كان كليا او جزئيا كلي
دائما والحاصل ان علمه تعالى لما لم يكن زمانيا فلا يلزم من علمه تعالى
بالجزئيات المتغيرة تغير علمه تعالى بل تغير تعلق علمه بها ولا استحالة
في ذلك وهذا حاصل ما قاله صاحب المحاكمات في تنقيح مذهبهم
والله تعالى منزه عن الاحتياج الى آلات جسمانية في العلم بخصوصيات
الجزئيات وان كنا نحتاج اليها في علمنا بها وقياس المعقول
على المحسوس ليس بمقبول ولا معقول فتامل في هذا المقام **قوله**
لا يقال اه يعني ان قولهم لا يقدر على اكثر من واحد يقتضي انه تعالى
يقدر على الواحد ومذهبهم هو الايجاب والقدرة ينافيه فبين
كلاميهم تناف وحاصل الجواب ان للقدرة معنيين احدهما
عند المتكلمين فقط وهو صحة الفعل والترك اي ايجاد العالم و
تركه فليس شيء منهما لازما لذاته تعالى بحيث يستحيل انفكاكه عنه
تعالى وهذا المعنى هو المنافي للايجاب وثانيهما متفق عليه بين الفريقين
وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى ليس بمناف

للايجاب لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق شئ من
الطرفين فمقدم الشرطية الاولى لازم الصدق عند الفلاسفة كما ان
مقدم الثانية لازم الكذب عندهم لانهم ذهبوا الى ان ايجاده
تعالى للعالم على هذا النظام الواقع من لوازم ذاته والى ان
مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى وكل
منهما جائز الصدق عند المتكلمين لا يقال ان المشيئة لازمة لذاته
تعالى عند المتكلمين لانها من الصفات القديمة عندهم لانا نقول
ليس الكلام في الحقيقة في نفس المشيئة بل في تعلقها بالفعل وههنا
بحث لانه ذكر في المواقف قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه
بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال اصحابنا انها صفة ثالثة
مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع
انتهى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ اللهم الا ان يقال
ان المشيئة تجيء ايضا عندهم بمعنى القصد اللازم المتقدم على الفعل
بالذات لا بالزمان كما هو المستفاد من كلماتهم قال المص رحمه الله
تعالى وله صفات ازلية قائمة بذاته تعالى اعلم ان الاشاعرة احتجوا على
مذهبهم هذا بوجوه ثلثة الاول قياس الغائب على الشاهد فان العلة
والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشئ
عالما مثلا في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وان حد العالم مثلا في
الشاهد من قام به العلم فكذا الغائب وان شرط صدق المشتق
كالعالم على شاهد ثبوت اصله له فكذا في الغائب والى الاولين اشار
الشارح بقوله لما ثبت الى قوله وان صدق المشتق والى الثالث بهذا
القول وانت تعلم انه يجوز ان يكون لخصوصية المحل مدخل في ذلك
او منع عن ذلك وان القياس قائل باختلاف مقتضى الصفات
شاهدا وغائبا فكيف يتصور القياس والثاني لو كان مفهوم
كونه عالما مثلا نفس ذاته لم يفد قولنا الله هو العالم وكان بمثابة

وكان بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل فكذا الملزوم ويمكن
ان يحمل عليه قول الشارح ومعلوم ان كلا من ذلك آه والثالث لو كان
العلم نفس الذات والقدرة مثلا ايضا نفس الذات لكان العلم نفس
القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة مثلا امرا واحدا وانه ضروري
البطلان واليه اشار الشارح بقوله وبلزم كون العلم مثلا قدرة آه قال
الشارح وقد نطقت النصوص آه اي دلت دلالة قطعية على ثبوت علمه و
قدرته وغيرهما فيه نظر من وجهين الاول منع الدلالة القطعية على ما
هو المطلوب وكون هذه الصفات من الموجودات الخارجية زائدة على
ذاته تعالى والثاني ان ثبوت الشرع يتوقف على ثبوت علمه وقدرته وارادته
وكلامه وحيوته فكيف يتصور اثباتها بالنصوص فتامل قال الشارح و
ليس النزاع آه جواب سؤال مقدر وهو انه يلزم مما تقدم كونه تعالى محلا
للحوادث لان العلم والقدرة من جملة الكيفيات والممكنات وهي حادثة
قال الشارح بمعنى ان ذاته آه هذا دفع لما يقال كيف يتصور كون صفة
الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد
بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر
القضايا المتخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة لنا الى الاستدلال
على بطلانه وحاصل الدفع ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله
صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب
عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف
الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف
ذاته فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به
بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فهو عالم بذاته لا بعلم
زائد على ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة
فهو قادر بذاته لا بقدرة زائدة على ذاته كما في ذواتنا فذاته تعالى بهذا
الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في

فی الحقیقة متغایرة فی الاعتبار قال الشارح فلا یلزم تکثر فی الذات
اشار به الی دلیل الفلاسفة علی نفی الغیریة وتقریره انها لو
زادت لکانت ممکنة لاحتیاجها الی الموصوف فلا بد لها من علة
وتلک العلة اما ذات الواجب او غیره وعلی الثانی یلزم احتیاج
الواجب فی صفات الکمال الی الغیر فیکون ناقصا بالذات کاملا
بالغیر وهذا محال فی حقه وعلی الاول یلزم ان یصدر عن الواحد الحقیقی
امور متکثرة ویلزم ایضا ان یکون فاعلا لها لاستناد جمیع الممکنات
الیه وقابلا لها لقیامها به فیلزم علی کلا التقدیرین تکثر فی ذات الواجب
وهو واحد من جمیع الوجوه فاللازم باطل وکذا الملزوم قالوا الواجب
واحد من جمیع الوجوه وهذا الواحد لا یجوز ان یستند الیه الا اثر واحد
واحتجوا علیه بانه لو کان مصدرا الاثرین لکان مصدریة احدهما غیر
مصدریة الآخر لامکان تعقل کل منهما بدون الآخرین فان دخلا
او دخل احدهما فی ذلک الواحد لزم الترکیب فیه والا لکان مصدرا
لمصدریتیه لهما فننقل الکلام الیهما فینتهی لا محالة الی ما یوجب الترکیب
والکثرة فی الذات لامتناع التسلسل ونحن نقول ان ما ذکر مموه لو
تم لزم ان لا یصدر عن الواجب شیء من الاشیاء اذ لو صدر عنه شیء
لکان مصدریته له امرا آخر فهی اما داخلة فیه فیلزم الترکیب او
خارجة عنه فننقل الکلام الی مصدریته له او کان هناک شیئان
احدهما ذلک الشیء وثانیهما مصدریته له فلزم مصدریته لاثرین
ونقول ان المصدریة امر اعتباری والمحتاج الی العلة الموجودة انما
الموجود فی الخارج ولا نسلم استحالة کون مصدریة احدهما غیر مصدریة
الاخر فی حق الواجب بالذات وقالوا الواجب بالذات لا یکون قابلا
وفاعلا والا فیکون مصدرا الاثرین القبول والفعل وقد تبین بطلانه
وجوابه ما تقدم مع ان القبول والفعل ای التاثیر لیس من الموجودات
الخارجیة فلیس لهما علة موجودة وایضا قالوا نسبة الفاعل الی المفعول

الی المفعول بالوجوب ونسبة القابل الی المقبول بالامکان فلا یجتمعان
والجواب عنه انه لا یمتنع ان یکون للواجب بالقیاس الی شیء نسبتان
مختلفتان من جهتین وان نسبة القابل الی المقبول بالامکان العام
وهو لا ینافی الوجوب فتدبر قال الشارح المحقق ولا تعدد فی القدماء
والواجبات اشار به الی حجة المعتزلة علی نفی الغیریة والزیادة
والشیعة معهم فی ذلک واستدل المعتزلة والشیعة بانه لو کان
للواجب صفات زائدة موجودة فهی اما حادثة فیلزم قیام الحوادث
بذاته تعالی وخلوه عنها فی الازل واما قدیمة فیلزم تعدد القدماء
والنصاری کفرت باثبات ثلثة من القدماء فما ظنک بمن اثبت
الاکثر والجواب عنه ما ذکره الشارح المحقق ولهم حجتان الاولی عالمیته
تعالی وقادریته واجبة فلا تحتاج الی الغیر والجواب ان العالمیة عندنا
ای نفاة الاحوال لیست امرا ورا قیام العلم به تعالی فنحکم علیها بانها
واجبة وان سلم انها ثابتة فالمراد بوجوبها ان کان خلو الذات عنها
فذلک لا یمنع استنادها الی صفة اخری واجبة ایضا بهذا المعنی و
ای صفة العلم فانه نفس المتنازع فیه بیننا اذ نحن نجوزه وانتم لا
تجوزونه وان اردتم ان العالمیة واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر
فان الصفة فی حد ذاتها محتاجة الی موصوفها فیمتنع اتصافها
بالوجوب الذاتی الثانیة صفته تعالی صفة کمال فیلزم علی تقدیر
قیام صفة زائدة ان یکون الواجب ناقصا لذاته مستکملا لغیره
الذی هو تلک الصفة وهو باطل والجواب ان اردتم باستکماله
بالغیر ثبوت صفة الکمال الزائدة علی ذاته تعالی فهو جائز عندنا
وهو المتنازع فیه وان اردتم به غیره کاستنادته لصفة کمال
من غیره فسلمنا انه محال ولکنه غیر لازم من مذهبنا کذا فی شرح
المواقف قال المحقق الدوانی فی شرحه علی العقاید العضدیة اعلم
ان مسئلة زیادة الصفات وعدم زیادتها لیست من الاصول

التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال
عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا
بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فالمراد به ما كان غالبا على اعتقاده
بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات
في هذه المسئلة **قوله** هذا انما يدل اه يعني ان كونه عالما مثلا انما يدل
على زيادة مفهوم العالم على مفهوم الواجب وحاصله زيادة العالمية
التي هي من الامور الاعتبارية على ذات الواجب ولا كلام فيها بل
في زيادة الحقيقة الموجودة على ذات الواجب ولا يدل هذا الوجه عليها
لمنشاؤه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته كذا في شرح المواقف
وغيره ويمكن ان يقال ان مفهوم العالم لغة وعرفا من ثبت له العلم
والعلم من الصفات الخارجية فهو يقتضي زيادة الحقيقة على ذات الواجب
والفرق بين العلم في الشاهد وبين العلم في الواجب بان الاول من
الصفات الخارجية والثاني من الصفات الاعتبارية لا يساعده
مفهوم العالم لا لغة ولا عرفا ولو كان العلم عين الذات في الواجب
وصفة زائدة في غيره من المخلوق لكان معنى العالم بالنسبة الى الواجب
ذات ثبت له ذات من حيث انه مبدا الانكشاف وبالنسبة الى المخلوق
ذات ثبت له صفة العلم زائدة عليها وانت تعلم انه لا يساعده
اللغة ولا العرف ايضا وكذا الكلام في البواقي فتامل **قوله** ان اراد اه يعني
انه ان اراد بقوله ان صدق المشتق اه ان صدق المشتق على الشيء يقتضي
ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج فهذا القول منقوض بمثل الواجب
والموجود فان كلا منهما مشتق صادق عليه تعالى فيقتضي ثبوت الوجوب
والوجود في نفسه بحسب الخارج مع ان كلا من الوجوب والوجود
ليس من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية على ما بين في
المطولات وان اراد به انه يقتضي ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به
فمسلم لكن لا يتم به غرضهم من اثبات كون تلك الصفات من الصفات

من الصفات الخارجية اذ يجوز ان يكون من الصفات الاعتبارية
بناء على انه يجوز ان يتصف شيء في الخارج بالامور الاعتبارية ويمكن
ان يقال المراد هو الشق الثاني بناء على ان تلك الصفات من
الصفات الخارجية ولا فساد فيه بالنظر الى الواجب بحسب نفس الامر
حتى يكون من الخارجية بالنسبة الى الشاهد ومن الاعتبارية بالنسبة
الى الغائب فتدبر قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح
نص في الثاني لا يحتمل الاول اصلا لان ثبوت الشيء للشيء لا يصدق على
ثبوته في نفسه واجيب عنه بانه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له
متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون
راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين واقول لا معنى
لرجوعه الى المشتق كلفظ عالم وان اريد مدلول المشتق وهو من له
العلم مثلا فثبوت الماخذ له بمعنى ثبوت الماخذ له بمعنى ثبوت
مدلوله لذات ماخوذة في مدلول المشتق فيرجع الى ثبوت شيء للشيء
مع ان قوله فيثبت له صفة اه على وجه التفريع يقتضي رجوع الضمير
المجرور في له الاول الى الشيء وان تكلم في ضمير له الثاني فهو مكابرة
مع ان لي مثل ما سبق والحق في الدفع ان يقال اراد المحشي بقوله
الاول انه ان اراد اقتضاء ثبوت الماخذ الثابت بحسب الخارج له
واراد بقوله الثاني انه ان اراد اقتضاء ثبوت الماخذ له بحسب
الخارج مطلقا سواء كان الماخذ ثابتا بحسب الخارج ايضا او لا
الا انه تسامح في العبارة **قوله** وقد ادعوا اه تاييد لكون غرضهم
من ذلك اثبات كون تلك الصفات موجودة فالازلية في قوله
بمعنى كون تلك الصفات قديمة **قوله** ان قلت لعل اه حاصله
انه يجوز ان يكون مرادهم انه تعالى ليس له علم على ان يكون صفة
حقيقية له تعالى بل له علم على ان يكون اضافة مخصوصة بين العالم
والمعلوم المسماة بالتعلق كما ذهب اليه جمهور المتكلمين وبعض

عليه السواتي فلا يرد عليهم انه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواد له **قوله** قلت يأباه قولهم بان له عالمية اه يعني يأبى عن هذا الجواب قولهم هذا لان معنى العالمية عندهم انما هو مجرد تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا له تعالى العلم بمعنى الاضافة كما اثبته له جمهور المتكلمين لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة كذا قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من هذا ذلك لجواز ان يكون معنى العالمية عندهم كون الذات متعلقا بالمعلومات وهذا معنى قولهم العالمية تعلق الذات بالمعلومات وظني ان قولهم بان له عالمية وكونها غير صفة حقيقية يؤيد الجواب المذكور لسلامته عن التناقض في قولهم على تقدير ان يكون المراد نفي مطلق العلم سواء كان من قبيل الاضافة او الصفة الحقيقية فتدبر فيه فانه دقيق وقيل وجه الاباء انهم لو قالوا انه عالم لا علم له بهذا المعنى لقالوا عالم لا عالمية له كذلك لانها ليست صفة حقيقية ايضا ولم يقولوا ذلك بل قالوا عالم له عالمية وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا لا عالمية له صفة حقيقية انتهى حاصله ان المثبتة هي العالمية المطلقة فلهم ان ينفوا العالمية المقيدة وانت تعلم ضعف كل من التوجيه والايراد بعد التامل فيما ذكرناه سابقا **قوله** وكذا قولهم عالم بالذات لانه يدل على نفي العلم الزائد عنه تعالى ولو صفة اعتبارية والتوجيه بان معناه انه عالم بالعلم الملابس بالذات بعيد جدا **قوله** وعلمه عين ذاته يعني ان هذا القول منهم يأبى عن الجواب المذكور ايضا لان العلم بمعنى الاضافة لا يمكن ان يكون عين ذاته تعالى والتوجيه بان معناه انه لا يجوز انفكاكه عنه تعالى بعيد جدا **قوله** وعالمية زائدة يعني ان مقابلته لقولهم علمه عين ذاته تدل على ان العالمية ليست علما له تعالى بمعنى الاضافة عندهم فهذا القول يأبى عن الجواب المذكور ايضا فتدبر **قوله** فيه تامل اه يعني ان في دلالة صدور الافعال المتقنة

المتقنة على وجود صفة حقيقية له تعالى زائدة على ذاته يترتب عليها انكشاف الاشياء تاملا لان ذلك الصدور انما يدل على مجرد الاضافة والانكشاف عنده تعالى التي يسميها المعتزلة عالمية ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة قطعية على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما لا يقال ان الافعال المتقنة لا تدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولا تدل على علمه تعالى بجميع افعاله ولا على افعال غيره تعالى ان قيل به لانا نقول ان الافعال المتقنة السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والنفسية التي يرشد اليها علم التشريح مع ما فيها من دقايق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها بحيث لا يمكن عدم دخول شيء تحت علمه تعالى الكامل التام **قوله** لهم ان يقولوا اه يعني ان لهم ان يقولوا اللازم ههنا انما هو اتحاد الذاتين اي ذات العلم وذات القدرة مثلا اي اتحاد ما صدقا عليه لان الذات قد تطلق على ما صدق عليه المفهوم وقد تطلق على الحقيقة والمراد هو الاول لان اتحاد الحقيقتين بين البطلان وهذا اللازم ليس بمحال اذ ربما يصدق على شيء واحد كثير من المفهومات المتغايرة فانه يصدق على زيد مثلا انه متعجب وضاحك وكاتب واما اتحاد المفهومين اي مفهومي العلم والقدرة مثلا وان كان محالا فلكنه غير لازم ههنا واقول ان ما صدق عليه مفهوم العلم غير ما صدق عليه مفهوم القدرة لغة وعرفا وليس مراد الشارح بالمحال الا المحال بالنظر اليهما فتدبر **قوله** لهم ان يقولوا اه يعني ان لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شانه تعالى قائم بذاته لكونه عين ذاته والله تعالى قائم بذاته وان لم يكن حقيقة العلم في شان غيره تعالى قائما بذاته لكونه صفة زائدة على غيره تعالى واقول هذا ايضا يخالف اللغة والعرف ولا ضرورة داعية ههنا الى المخالفة لهما فتدبر قال الشارح لا كما يزعم الكرامية اه احتج الاشاعرة على انه تعالى لا يقوم

به حادث بوجوه الاول لو جاز قيام الحوادث بذاته تعالى لجاز ازلا
واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا
لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال
ولزم كونها طارية على الذات فتكون صفة زائدة فيلزم
التسلسل في القابليات وهو محال ايضا واذا كانت القابلية
من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فدوام بدوامها والذات
والذات ازلية فكذا القابلية وازلية القابلية تقتضي جواز
اتصاف الذات بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز
الاتصاف بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضي
قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين اذ لو لا فيلزم صحة
وجود الحادث ازلا هذا باطل الثاني صفاته تعالى صفات كمال
فخلوه عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته
حادثا الثالث انه تعالى لا يتاثر عن غيره فلو قام به حادث لكان
لكان ذاته متاثرة عن الغير متغيرة به الرابع لو قام الحادث به تعالى
لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث ويمكن الجواب عن الكل اما عن الاول فبان اللازم
منه هو ازلية صحة وجود الحادث وهو غير محال والمحال هو صحة
ازلية ولا يستلزمه كما في الحوادث اليومية واما عن الثاني فبان يقال
لم لا يجوز ان يكون ثمه صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن
بقاؤها ولا اجتماعها وكل لاحق منها مشروط بسابق منها على قياس
الحركات الفلكية عند الحكماء واما عن الثالث فبانه لو اريد بتاثره
عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فيلزم المصادرة على المطلوب
ولو اريد به ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره
فهو ممنوع لجواز ان يكون حصولها فيه تعالى منه تعالى على وجه
التلاحق السابق واما عن الرابع فبانه يتوقف على اربع مقدمات

مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ان ضد
الحادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده الرابعة
ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وكل منها لا دليل على صحتها قال
في الجواب عن الكل اعلم ان المجوس قال كل حادث هو من صفات
الكمال فهو قائم به تعالى وان الكرامية قالوا كل حادث يحتاج البارئ
اليه في ايجاده للخلق فهو قائم به فقيل هو الارادة وقيل هو قوله
كن لتخلق هذا القول او الارادة في ذاته تعالى مستندا الى القدرة
القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على
اختلاف المذهبين واتفقوا على ان الحادث القائم به تعالى يسمى
حادثا وما لا يقوم به من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما واحتج
الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا
يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي
حادثة توجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى و
الجواب عنه الحادث انما هو تعلق هذه الصفات وانه اضافة
فيجوز تجددها وتغيرها ولا يلزم منه حدوث انفس هذه الصفات
ولا تجددها وتغيرها الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا
المصحح الحادث واما كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير
مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة
فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى والجواب عنه
ان المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة
لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصفة الثالث
انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه
وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم والجواب عنه ان التغير في الاضافات فان العلم

صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب
تغيره والخالقية من الصفة الاضافية او من الحقيقية والمتغير
تعلقها بالمخلوق لانفسها قال الشارح المحقق لاكما يزعم
المعتزلة من انه متكلم اه قال الحنابلة كلامه تعالى حرف وصوت
يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف قديمان وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل
حرف من الحروف التي تركب منها كلامه تعالى على زعمهم مشروطة
بانقضاء الآخر منها فيكون للحرف المشروط اول فلا يكون قديما
وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما وكذا المجموع
المركب منها وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف غير قائم
بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل
او النبي وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية وهذا الذي قالته
لاننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه
وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت امرا وراء ذلك فهو المعنى القائم
بالنفس الذي يعبر عنه بالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم
قائم بذاته تعالى والمعتزلة ينكرون ثبوت هذا المعنى كذا في شرح
المواقف قوله لان الجواب التام اه يعني ان الجواب التام انما هو
نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين نفس الصفات بعضها
مع بعض اذ كانت الصفات متغايرة يلزم تعدد القدماء ايضا
فالجواب التام انما هو مجموع النفيين والنفي الاول مصرح به والثاني
مشار اليه بالنفي الاول لانه نفي مغايرة كل صفة من الصفات
المذكورة لذاته تعالى ولاشك ان النفي الثاني يلزمه فيرتفع التعدد
مطلقا فلا يلزم قدم الغير ولا تعدد القدماء وح يكون مجموع النفيين
مشارا اليه لان المركب من الداخل والخارج فهو خارج قوله والمص اه
يعني ان المص قد اقتصر على نفي المغايرة بين الذات والصفات

والصفات حيث قال ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة لكن اشار
بنفي التعدد بين الذات والصفات بنفي المغايرة بينهما الى ان
التعدد فرع المغايرة وبه يعلم الجواب عن لزوم تعدد القدماء
بالنسبة الى مجرد الصفات لانها ليست متغايرة ايضا فعلى هذا
يكون قوله والمص اه وجها آخر لقوله اشار دون اجاب والفرق
بينهما ان الاول التفت فيه الى لزوم النفي الثاني للاول والثاني لم
يلتفت فيه الى ذلك كما هو الظاهر من اسلوب قوله اذ ليست متغايرة
وانت خبير بان التاسيس خير من التاكيد ولك ان تجعل قوله
والمص اه من تمام الوجه ويؤيده عدم اعادة قوله لان ههنا واعادته
في الوجه الاخير قوله ولان الغرض الاصلي ههنا اه هذا عطف على
قوله لان الجواب التام وبيان للوجه الآخر يعني ان الغرض الاصلي
ههنا بيان حكم الصفات والجواب يستفاد منه تبعا بقرينة قوله
وهي لا هو والا يلزم اشتمال الجواب على المستدرك لان هذا القول
لا مدخل له في الجواب عن تمسك المعتزلة بل هو موهم لخلاف المقصود
ولقائل ان يقول الغرض من قوله لا هو الاشارة الى ان ما لزم على
المعتزلة من كون العلم مثلا قدرة وحيوة وغيرهما لم يلزم علينا
ومن قوله ولا غيره الاشارة الى الجواب عن تمسكهم وان يقول
لما لم يكن تمسكهم مذكورا في هذا الكتاب فقال اشار ولم يقل
اجاب وان يقول لما كان الجواب منعا للملازمة في قوله فيلزم قدم
غير الله وتعدد القدماء وكان المذكور سندا له فقال اشار ولم يقل
اجاب قوله ولك ان تحمل كلام المص اه يعني ان الشارح حمل كلام
المص على ما ذكره فاورد عليه ما ذكره ولك ان تحمل كلامه على المنع البسيط
المتعلق ببطلان اللازم او على المنع المردد المتعلق بالملازمة على تقدير
وببطلان اللازم على تقدير آخر حاصله ان اريد تعدد القدماء
المتغايرة فلزومه ممنوع وان اريد تعدد القدماء مطلقا فلزومه

مسلم ولكن بطلانه ممنوع لان المنافي للتوحيد اثبات القدماء
المتغايرة لا اثبات القدماء مطلقا فلا يرد ما ذكره في الشرح
الظاهر ان الغرض منه الاعتراض على الشارح بانه حمل كلامه على
ما ذكره اورد عليه ما ذكره مع ان كلامه ظاهر في ان يحمل على ما ذكرنا
نقل عنه هذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين من ان القديم اعم
من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد
الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة
فافهم ومن هذا التقرير يندفع ما يتوهم من ان قوله الاولى دون الصواب
اشارة الى المعنى الآخر الذي لا يرد ما ذكره على تقدير حمل كلامه عليه
عليه ولعل المعنى الآخر هو ما ذكره المحشي فقوله ولك ان تحمل اه كما ستعلم
الشارح فلا يكون كلاما عليه وللقائل ان يقول الظاهر انما هو ان
يحمل كلام المص على ما ذكره الشارح لانه كلام في مقابلة قولهم فيلزم
قدم غير الله وتعدد القدماء فلا يرد اعتراض المحشي وحمل قوله
ولك ان تحمل اه على الشرح لا على الجرح على ان يكون بيانا لوجه
قوله الاولى دون الصواب بعيد غير ملايم لاسلوب هذا القول و
لقوله وانما حمل الشارح اه وفي افراد السؤال في قوله فلا يرد السؤال
تامل فتامل في قول الشارح **قوله** وانما حمل الشارح اه اي انما حمل
الشارح كلام المص على نفي التعدد مطلقا لا على نفي قدم الغير لان
المشهور بين القوم انما هو نفي التعدد مطلقا الظاهر ان الغرض
منه هو الجواب عن قوله ولك ان تحمل اه ويحتمل ان يكون الغرض
منه هو التشنيع على الشارح بانه اتبع المشهور في بيان معنى
كلام المص حين ثبوت المعنى الآخر له الحق الظاهر منه **قوله**
قيل عليه اللزوم اه الظاهر انه معارضة تقريرها لا شيء من اللزوم
بالالتزام وكل كفر بالالتزام فلا شيء من اللزوم بكفر وهذا الدليل
على هيئة الشكل الثاني فانتاجه بعكس صغراه الى قولنا لا شيء

لا شيء مما بالالتزام باللزوم وجعله كبرى وجعل الكبرى في
هذا الدليل صغرى لها هكذا كل كفر بالالتزام ولا شيء مما بالالتزام
باللزوم فلا شيء من الكفر باللزوم وهو ينعكس الى قولنا لا شيء
مما باللزوم بكفر ويجعل كبرى وتضم اليها صغرى وهي ثبوت
الذوات المتغايرة انما هو باللزوم لكلام النصارى لا بالالتزام
فينتج ان ثبوت الذوات المتغايرة باللزوم ليس بكفر **قوله**
وجوابه اه حاصله ان لزوم الكفر للكلام اذا كان معلوما يكون
ذلك اللزوم المعلوم كفرا كما كان التزام الكفر كفرا ويؤيده قول
المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر لانه يدل بطريق
المفهوم المخالف على ان من يلزمه الكفر ويعلم به فهو كافر ولزوم
الكفر لكلامهم معلوم هاهنا اذ لا شك ان لزوم الذاتية للانتقال
من اجلى البديهيات فحاصله منع الكبرى وهي لا شيء مما باللزوم
بكفر وما نقله عن المواقف سنده او تنوير سنده قيل عليه ان هذا
انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشتراك
والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم
ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما
كفروا لاثبات الآلهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة و
معنى اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا الثلثة في الرتبة و
استحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند
من شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة
كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا مخالفة في مسئلة توحيد
واجب الوجود الا للثنوية دون الوثنية اي النصارى كما ذكره المحشي
كانوا يقولون بآلهة وذات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية
بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة
اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله

وذوات انتهى واقول قال المحقق الدوانى ان تكفير النصارى لانباتهم
قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا الانتقال بعضها الى بعض
الابدان وبعضها الى بعض آخر وقال بعضهم ان النصارى فرق
متعددة حكم بعضهم بالانتقال الحقيقى فالكلام على ابطال مذهبهم
وقال الشارح المحقق فى المطول فى بيان قوله تعالى ولا تقولوا ثلثة او
ولا تقولوا الله والمسيح وامه ثلثة انتهى وفسر بعضهم قول النصارى
ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح و
المريم ويدل عليه قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين
اثنين من دون الله والظاهر ان الاشتراك فى الالوهية بمعنى استحقاق
العبادة انما يتصور بين الذوات فقول المحشى كانوا يقولون بالهة
وذوات ثلثة ليس بمحل بحث ونقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون
قول النصارى ثالث ثلثة باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن
وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير
انتهى يعنى الجواب المذكور بقوله وجوابه مبنى على هذا التفسير ولا شك
ان قوله تعالى آه ليس بجواب آخر عن الاعتراض المذكور بل هو لاثبات
قول النصارى بالقدماء المتغايرة ويؤيده قوله وعبارة الشارح
انما يشير الى الاول فيجوز ان يكون هذا القول مبنيا على تفسير البعض
فتامل   وايضا اه يعنى ان ترتب الحكم على المشتق او على ما فى حكمه
كالموصول مع صلته يدل على ان علة هذا الحكم ماخذ الاشتقاق كما فى
قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فترتب الحكم بالكفر على
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة هذا الحكم هو القول بان
الله ثالث ثلثة فان انحصر العلة فى الالتزام تعين ذلك الالتزام
منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر وتحقق المعلول بدون العلة ممتنع وان
لم ينحصر فيه فلا كلام على الشارح ايضا فتدبر   من غاية جهلهم اه
اعلم ان المراد من كون الذات الواحدة نفس ثلث صفات اما كونها

اما كونها نفس كل منها او نفس المجموع وعلى كلا التقديرين يلزم كون
الجوهر عين العرض وهذا بعض من غاية جهلهم قال فى شرح المقاصد و
اقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها
جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى
العلم انتهى وجه رجوع السمع والبصر الى العلم انه عام متناول لكل
شئ مطلقا واما وجه رجوع القدرة الى الحيوة فان الحيوة صفة توجب
صحة العلم والقدرة فتخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى
فان قيل انه ميل منهم الى نفى ما سوى العلم والحيوة فهو جهالة اخرى ايضا
قوله وقد يوجه اه اعلم ان معنى كون الصفات نفس الذات ههنا
نفى الصفات الزائدة على الذات كما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة
والشيعة فلا يلزم كون الجوهر عرضا لكن لا يلايم هذا التوجيه قولهم بالقدماء
الثلثة لانه يقتضى ان لا يتحقق الا تلك الذات الواحدة وكذا لا يلايمه
قولهم ان اقنوم العلم انتقل الى بدن عيسى لانه اذا كان عين الذات
لا معنى لانتقاله اليه وانما قال لا يلايم لانه يمكن ان يقال التعبير عن الذات
الواحدة بالقدماء الثلثة باعتبار انها من حيث يترتب عليها ما يترتب
على صفة العلم غيرها من حيث يترتب عليها ما يترتب على صفة الحيوة
مثلا قوله اذ لو قطع اه يعنى لو قطع النظر عن الاتحاد فالقدماء اربعة
الذات وثلث صفات ولو لم يقطع النظر عن الاتحاد فالقديم واحد
فقولهم بالقدماء انما يلايم بقطع النظر عن الاتحاد فلا يلايم هذا التوجيه قولهم
بالقدماء الثلاثة لا يخفى عليك ان المحشى قصد فى ضمن رد التوجيه التشنيع
عليهم بانه يلزم عليهم القول بالنقيضين مطلقا وفيه بحث لانهم ذهبوا
الى ان ذات الواجب نفس الوجود ولذا عبر فى بعض الكتب عن اقنوم
الاب بالذات قال القاضى ويريدون بالاب الذات وبالعلم الابن
وبروح القدس الحيوة فلا يلزم كون القدماء اربعة على تقدير قطع النظر
عن الاتحاد فان قيل ان مراد المحشى الفاضل انه لو قطع النظر عن الاتحاد

بالكلية فالقدماء اربعة وفيما ذكر قطع النظر عن الاتحاد بالنسبة
الى غير الوجود واما بالنسبة اليه فلم يقطع فلم يقطع النظر عن
الاتحاد بالكلية بل في الجملة قلنا فح يفسد قوله والا فواحد وتوجيهه
بانه ليس باربعة بعيد جدا ونقل عنه انه قال اقول في جوابه انهم
لم يجعلوا الذات نفس كل واحدة من الصفات بل نفس مجموع
الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى فح كان قولهم
بالقدماء الثلثة ملايما ولا يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات
ان يكون واحدا انتهى فاقول على هذا يلزم تركب الواجب بالذات
من ثلثة اجزاء اللهم الا ان يقال ان معنى كون الذات مجموع
الصفات الثلث اعني الوجود والعلم والحيوة كونها عين الوجود
ولا يذهب عليك انه توجيه اخر غير ما ذكره بقوله وقد يوجه
فتدبر في هذا المقام **قوله** العدد هو الكم المنفصل اه اعلم ان الكم
هو العرض الذي يقبل لذاته القسمة وهي فرض شيء فيه غير شيء
فهي قسمة وهمية متحققة في الكم المتصل كالمقدار وفي الكم المنفصل
كالعدد واما القسمة الفعلية التي هي عبارة عن الفصل والفك
سواء كان بالقطع او بالكسر فلا يقبلها الكم المتصل فان القابل
يبقى مع المقبول وعند الفك والفصل لا يبقى الكم الاول بعينه بل
يزول ويحصل هنا كمان اي مقداران آخران نعم الكم المتصل الحال
في المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية لان المعد
لا يجب اجتماعه مع الاثر ثم يوجد في الكم مطلقا عاد يعده اما بالفعل كما
في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد
بعض الاعداد بعضها ايضا كالاربعة بالنسبة الى اثني عشر واما
بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن
ان يفرض فيه واحد يعده ثم ان الكم ان كان بين اجزائه حد مشترك
اي ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين و

الخطين وكالخط بين السطحين وكالسطح بين الجسمين فهو متصل و
ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فهو منفصل مثلا اذا كانت العشرة
منقسمة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس
وابتداء الاربعة منها من السابع لا من السادس ولا شك انه
لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا بل لا يكون كما اذ
الوحدة تقتضي اللاقسمة ولذا قالوا انها من قبيل الكيف وهي
ليست بعرض بل هي من الامور الاعتبارية عند المحققين واعلم ان
الحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان
الحد المشترك بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا
فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر
من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة
ويكون التقسيم الى ثلثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست
جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم ففي ذكر الاجزاء مسامحة قطعا والكم المتصل
اما غير قار الذات اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فهو
الزمان فالآن حد مشترك بين قسميه اي الماضي والمستقبل واما قار
الذات وهو المقدار فان انقسم في الجهات الثلث فجسم تعليمي
او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة
اقسام الكم المتصل واما الكم المنفصل فهو العدد لا غير **قوله** ولذا اه
اي ولاجل ان لا يكون الواحد عددا فسر العدد بما هو نصف
مجموع حاشيتيه والمراد من الحاشيتين مجموع جانب فوقه وجانب
تحته فالجانب الفوق للاربعة مثلا خمسة والجانب التحت له ثلثة
ومجموع الثلثة والخمسة ثمانية ونصف الثمانية اربعة والواحد ليس
له جانب تحته وان كان له جانب فوقه وهو اثنان فهو ليس بعدد
واعتبار الجانب التحت له باعتبار الكسر تكلف محض كما لا يخفى

قوله مايقع في العدد قد عرفت مما سبق معنى العدد ههنا وفيه شيء يعرف وجهه من التأمل فيما سبق من تفصيلنا فتأمل قوله او على التغليب يعني اطلق اسم مراتب العدد التي اي ما بعد الواحد على جميع اجزاء العدد التي منها الواحد تغليبا للاكثر على الاقل و يمكن ان يقال ان قوله من الواحد مثلا بيان المبدأ لا بيان المرتبة من مراتب الاعداد فلا يلزم ح كون الواحد عددا بل يلزم كونه جزء من العدد الذي كان مبدأ له ولا محذور فيه قوله يرد عليه اه قد عرفت فيما سبق تحقيق هذا الامر واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد بالجزء ههنا ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك فكل من الاثنين والثلثة وغيرهما بمنزلة الجزء مما فوقه وانت تعلم ان البعض اذا عمم بحيث يكون شاملا للواحد ايضا فتخصيص الجزء بما هو في حكم الجزء ليس بصحيح بل الصواب تعميمه مما هو في حكم الجزء واذا خصص بما عدا الواحد فيصح تخصيص دونه تخصيص والثاني حمل الجزء على الجزء العرفي وكل من الاثنين وغيره جزء بحسب العرف مما فوقه ولا يذهب عليك ان الجواب بتخصيص البعض الاول بالواحد مما لا يساعده ظاهر العبارة اصلا وان كلا من هذا الايراد ومن الاول انتقال من بحث الى بحث آخر لغرض من الاغراض وهو جائز في صناعة التوجيه فلا يرد انه كلام على السند الاخص قوله وقد يجاب ايضا اه حاصله ان القديم انما هو موجود قائم بنفسه غير مسبوق بالعدم ولا محتاج الى شيء اصلا فالصفات ليست بقديمة لانها غير قديمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة على الذات قدم الغير ولا تعدد القدماء بل تعدد الازليات سواء كان الازلي بمعنى ما لا ابتداء لوجوده مطلقا سواء كان قائما بنفسه او غير قائم بنفسه او بمعنى ما لا ابتداء له اصلا سواء كان موجودا مطلقا او معدوما مطلقا قوله ولو سلم اه اي ولو سلم ان القديم بمعنى الموجود الغير المسبوق بالعدم مطلقا سواء

الاول تخصيص الجزء والثاني تخصيص البعض

سواء كان قائما بنفسه اولا ولو سلم انه يلزم من اثبات تلك الصفات تعدد القدماء ولكن لا نسلم استحالة تعدد القدماء مطلقا فان المستحيل انما هو تعدد القدماء الموصوفة بالقدم الذاتي وعدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات المنافي للتوحيد وهو غير لازم من اثبات تلك الصفات بل اللازم منه تعدد القدماء الموصوفة بالقدم الزماني وعدم السبق بالعدم الغير المنافي للتوحيد لعدم استلزامه لتعدد الواجب بالذات و الحاصل ان المنع الاول متعلق بالملازمة والثاني اما بسيط متعلق ببطلان اللازم او مردد متعلق بالملازمة على تقدير وببطلان اللازم على تقدير آخر قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين اما الاول فلان معنى القديم عندهم انما هو الموجود الغير المسبوق بالعدم مطلقا سواء كان قائما بنفسه اولا والمعنى المذكور في الجواب اصطلاح جديد واما الثاني فلان القول بالقدم الذاتي والزماني وبالحدوث الذاتي والزماني ليس الا من مخترعات الفلاسفة فلا يتصور شيء منهما من طرف المتكلمين والقائلين منهم بزيادة تلك الصفات على ذاته تعالى هذا من المعلوم انه قد اشتهر بين القوم انه لا مذهب للمانع فتأمل قوله قد سبق ما فيه اه قد سبق الكلام منا في هذا الامر والحاصل ان تخصيص هذا الحكم العقلي اهون من القول بعدم امكان تلك الصفات لانه يستلزم تعدد الواجب بالذات قوله يرد عليه اه يعني انهم قالوا بان المشية صفة واحدة قديمة متناولة لجميع ما شاء الله لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات وقالوا بان المنتظم من الحروف المسموعة حادث قائم بذاته تعالى وقالوا بانه قوله تعالى واما كلامه تعالى فقدرته على التكلم وهو قديم قائم بذاته تعالى فالتفريع المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان الامر كذلك

لوجب نفيهم قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات
قدم بعضها باقية ايضا فعلم ان نفيهم قدم الصفات ليس
لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر قيل يمكن ان يجاب عنه بانه لما
كانت الارادة والمشية صفة واحدة في نفسها فالقول بحدوث
الارادة قول بحدوث المشية وان فرقوا بينهما ولما قالوا بحدوث القدرة
فالقول بحدوثها قول بحدوث القدرة على التكلم واقول هذا الكلام انما
يرد عليهم ولا يدفع اعتراض المحشي على الشارح نعم يمكن ان يقال
انه اراد بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات
نفي قدم الصفات مطلقا من حيث لا يشعر او نفي قدم الصفات مطلقا
في تحقيقاتهم لا في مذهبهم المشهور فلا يرد الاعتراض المحشي عليه فتامل
قال الشارح فان قيل اه اقول العين نقيض الغير فهذا النفي في الظاهر
رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان في نفي العينية صريحا
اثبات الغيرية ضمنا واثباتها مع نفيها صريحا جمع بين النقيضين
وان في نفي الغيرية صريحا اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفيها
صريحا جمع بين النقيضين الآخرين وانت خبير بان في نفي العينية اثبات
الغيرية وفي نفي الغيرية اثبات العينية وان العين نقيض الغير
فاثبات العين والغير جميعا جمع بين النقيضين ايضا وان سلب العينية
عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت ذلك السلب وهو نقيض
سلب سلب العينية الذي هو معنى لا غيره وانت تعلم ان ما ذكره
الشارح انما يتم اذا كانت كلمة لا للسلب لا للعدول مع ان الظاهر
ان تكون للعدول واذا كانت له فالامر عكس ما ذكره الشارح لان لا هو
نقيض لا غير لان معناه لا لا هو وان اثبات لا هو يستلزم سلب هو
وكذا اثبات لا غيره يستلزم سلب غيره وهو يستلزم اثبات هو
لان سلب السلب اثبات والموضوع موجود ههنا فتدبر قال الشارح
قلت قد فسروا الغيرية بكون الموجودين اه قال في شرح المواقف

المواقف الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه
الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال
مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما
في حيز او عدم واحترزوا بقيد وجودهما عن المعدومين وعن المعدوم
والموجود لانهما لا يتصفان بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من
الصفات الثبوتية **قوله** قالوا ليقال اه يعني يقال في العرف واللغة
ما في الدار غير زيد ويحكم بصدق هذا القول اذا وجد فيها زيد فقط
فلو كان الجزء كاليد والصفة كالقدرة غير زيد لما صدق هذا القول
لوجودهما فيها مع زيد وفي كلامه اشارة الى ان النزاع فيما بين القوم
ليس بمبني على الاصطلاح بل على ان العرف واللغة هل يحكم بمغايرة الجزء
للكل والصفة للموصوف ام لا قال في شرح المواقف لا يخفى عليك
ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا
ليست بغير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقد قيل انهم
ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه
غيره قال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب
الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره
وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من
كونه تعالى خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال انه عينه ولا غيره وهي ما يمتنع
انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات
النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك
بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك
بعضها عن بعض لم نقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها
قوله واجيب اه حاصله ان المراد بالغير ههنا فرد آخر من افراد
الانسان فلا يلزم ان لا يكون الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف

في العرف واللغة وبيان ذلك انه لو لم يكن المراد بالغير ههنا فرداً
آخر من افراد الانسان لزم ان لا يغايره ثوبه وان لا يغايره
الامتعة التي في الدار ولا قائل به والا لزم الكذب في هذا القول
بخلاف ما اذا كان المراد بالغير فرداً آخر من افراد الانسان لان
قصد المتكلم ح الى نفي الغير المخصص لا الى نفي الغير مطلقا حتى
يلزم الكذب فيه اذا كان على زيد ثوبه واذا كان في الدار الامتعة
وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من انه يستلزم ان لا يصدق هذا الكلام
اذا لم يكن في الدار شيء من الامتعة ولا عليه شيء من الثياب بل
كان عاريا واخرج قولنا ما في الدار غير زيد مخرج الجواب عمن يسأل هل
في الدار شيء غير زيد وعن سؤال من يسأل هل في الدار شيء فكان
معناه ح ما في الدار شيء غير انسان لانه لو كان يد زيد وسائر اعضائه
وكذا صفاته غيره لما صدق هذا الكلام في معرض الجواب مع انه صادق
لا محالة فعلم ان العرف واللغة بل الشرع لا تعد الصفات والاجزاء
غيراً **قوله** سواء كان بحسب الوجود اه قيل هذا اشارة الى بيان
وجه تغيير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما آه بقوله اي يمكن
الانفكاك بينهما يعني انما غيره به اشارة الى ان امكان الانفكاك
اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر
او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوهمه قوله
يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك
بحسب الوجود انتهى وفيه نظر لان فائدة التغيير الاشارة الى ان
اضافة احدهما للاستغراق لان المتبادر من امكان الانفكاك
بينهما ان يكون من الجانبين بخلاف اضافة احدهما قال في شرح المواقف
الانفكاك من الجانبين معتبر عندهم في الغيرية انتهى على ان تصور
وجود احدهما مع عدم الآخر اعم من تصور وجود احدهما في الخارج

في الخارج مع عدم الآخر فيه ومن تصور وجود احدهما في الحيز
مع عدم الآخر فيه والايهام مشترك الورود بل الظاهر المتبادر
من هذا التفسير المتعلق بذلك التغيير انما هو امكان الانفكاك
في الوجود فقط فلهذا صرفه عنه بقوله سواء كان بحسب الوجود اه
لئلا يرد النقض بالجسمين القديمين **قوله** فلا نقض بالجسمين
اه لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين الا انه
يمكن في الحيز والا يلزم التداخل قال بعض المحققين هذا النقض انما
يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم انما ينافي
الامكان الوقوعي لا الذاتي واعترض عليه بانه لو اريد بالامكان الامكان
الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود
الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو التحقيق و
لو اريد بالامكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات
بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض بحسب الذات
مع قطع النظر عن العلة واقول النقض غير وارد اذ لا قديم عند المتكلمين
سوى الله وصفاته واقول بعد التنزل عن ذلك يجوز وجود احد
الجسمين القديمين مع عدم الآخر لجواز ان يكون الوجود المستمر
لذلك الآخر مشروطا بعدم مانع وان يحدث ذلك المانع ومن
هذا ظهر ضعف قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ان المراد ان يجوز
عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة موجبة لعدم الانفكاك
لان المنافي للغيرية عندهم انما هو علاقة اللزوم بينهما لا مجرد مصاحبتهما
دائما وامتناع عدم احد الجسمين القديمين مع وجود الآخر ليس
لعلاقة اللزوم بينهما حتى يلزم ان لا يكونا غيرين بل لقدمهما فيكونان
غيرين داخلا في تعريف الغيرين وبهذه الاجوبة يندفع النقض
بالآلهين والمجردين قديمين وانت تعلم انه يكفي في دفع النقض
مجرد المنع واما الناقض فهو مدع فلا بد له من اثبات وجود مادة

النقص ولا يكفيه الغرض فلا حاجة الى زيادة قيد الحيز وكانه لهذه
الوجوه امر بالتامل **قوله** لما كان اه يعني ان الشارح في
صدد بيان المغايرة بين الذات والصفة وبين الصفات
بعضها مع بعض ولا يكفي فيها مجرد عدم الانفكاك في الوجود و
والا يلزم عدم المغايرة بين الجسمين القديمين بل لابد من
عدم الانفكاك في الحيز ايضا فعدم تعرض الشارح له لكونه ظاهرا
غير محتاج الى البيان ههنا اذ لا يتصور التحيز في حق الواجب
وصفاته لا لكفاية عدم الانفكاك في الوجود اذ قد عرفت انه غير
كاف ولا شك ان الانفكاك في الحيز انما يتصور بين المتحيزين و
وبين المتحيز وغير المتحيز فيتصور عدم ذلك الانفكاك بين
موجودين كل منهما غير متحيز وههنا بحث اذ قد عرفت انه لا حاجة
الى زيادة قيد الحيز بل يكفي عدم الانفكاك بحسب الوجود فلذا اقتصر
عليه الشارح المحقق **قوله** هذا التعبير اه يعني ان ظاهر قوله فعدمها
عدمه ووجودها وجوده يقتضي العينية بين عدم الكل وعدم الجزء
وبين وجود الكل ووجود الجزء فان ابقي على ظاهره فيرد عليه ان
العينية ليست بثابتة لظهور تخالف الوجودين والعدمين و
ان اول بانه تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فيرد ان الاستلزام
بين العدمين باطل كما سنذكره فضلا عن المبالغة وبهذا التقرير
يظهر لك حسن قوله على ان الاستلزام اه **قوله** وبهذا يظهر اه هذا
اشارة الى نقض دليلهم السابق بانه جار في الصفات المحدثة مع
انها غير الذات الموصوفة بها قيل الظاهر انهم لم يقولوا بالمغايرة
الصفات المحدثة لموصوفها فلذا قال السيد الشريف ان استدلالهم
بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف
سواء كانت لازمة او مفارقة انتهى اقول من تامل في سابق هذا الكلام
وفي لاحقه المذكورين في شرح المواقف يعرف ان غرض السيد الشريف

الشريف ليس الا النقض وقد عرفت فيما سبق ان من الصفات
ما هي غير الموصوف عند الشيخ الاشعري قيل اقول يريد النقض
على الاستدلال على نفي المغايرة بين الذات والصفات وكذا بين
الكل والجزء بقولهم ما في الدار غير زيد وتقرير النقض ان هذا الدليل
لو دل على نفي المغايرة بين الذات والصفات لدل ايضا على نفي
المغايرة ذات زيد وبين صفاته المحدثة لصدق قولنا ما في الدار
غير زيد حال قعوده مع ان القعود من الصفات المحدثة المغايرة
لزيد اقول يمكن الجواب عن هذا النقض بمنع الملازمة قوله لصدق قولنا
اه قلنا لا يلزم من صدق قولنا ما في الدار غير زيد حال كون قعوده
حاصلا فيها ان لا يكون القعود مغايرا له لان للقعود اعتبارين
اعتباره بخصوصه واعتباره بانه صفة من الصفات المحدثة
لم لا يجوز ان يكون صدق قولنا في الدار غير زيد مع الاعتبار الثاني
للقعود وكونه مستلزما لصفة لازمة له ومتضمنا لها لان القعود و
ان لم يكن صفة لازمة لزيد بخصوصه لكن عدم خلوه من صفة ما محدثة
لازمة له فيكون الفرد المنتشر من الصفة المحدثة لازمة له ولا شك ان
كل واحد من الصفات المحدثة متضمنة للفرد المنتشر ومستلزم له
ولا يلزم من صدق ما في الدار غير زيد مع هذا الاعتبار صدقه مع
ملاحظة خصوصية القعود حتى يستلزم نفي الغيرية انتهى كلامه
التركيك الطويل واقول ان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص واذا كان
كل خاص مفارقا فكيف يتصور ان العام غير مفارق نظيره انه اذا
كان كل خاص حادثا فكيف يتصور ان العام قديم على ان هذه الدقة
لا يساعدها العرف ولا اللغة وان كل عرض لا يبقى زمانين عند الاشعري
فكيف يتصور الصفة اللازمة بالنسبة غيره تعالى قال الفاضل
عصام الدين ان الصفة اللازمة غير متحققة عند الاشعري اذ الاعراض
لا تبقى زمانين انتهى وقد قيل انهم ادعوا ذلك في الصفات القديمة

هكذا نقله السيد السند في شرح المواقف وان الكلي الطبيعي ليس
بموجود في الخارج عند المدققين وتقييد الشارح الصفة بالمعينة
اي الجزئية في قوله بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون
تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات للاحتراز عن الكلية
لانها ليست بموجودة فلا تكون غيرا فضلا عن ان تكون غير الذات
ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقائه
بدونها وبقائها بدونه يدل على انه لا بد من عدم الانفكاك
من الجانبين فيما ليس بغيرين فيدل على عموم الانفكاك فيما بين
الغيرين من كونه من الجانبين او من جانب واحد فقط وان قوله
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات
يدل على ان الانفكاك من جانب واحد يكفي في الغيرين وقد قال السيد
السند في شرح المواقف بان الانفكاك من الجانبين معتبر
عندهم في الغيرين ومن هذا التقرير يظهر لك ضعف ما قاله الفاضل
عصام الدين في بيان وجه حسن الترديد الآتي من الشارح فليتامل
قال الشارح للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل اقول اراد بالجزء ههنا
غير الجزء الاخير اذ لا يتصور الانفكاك بينه وبين الكل واجيب عنه
بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك في الصفة بالنسبة
الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل واعترض عليه بان المراد بتعقل
وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر
والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون
العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير
بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون
وجود الآخر تعقلا مطابقا او غير مطابق وههنا بحث لانه لا يمكن تصور
وجود الكل بدون جزئه بخلاف تصور وجود الملزوم بدون لازمه اذ

لازمه اذ المحال في الثاني هو المتصور دون التصور وفي الاول كلاهما
لان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك لان امتناع
تصور الشيء منفكا عن نفسه ضروري بخلاف عدم اللازم فانه
مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما قال الشارح لا يقال
المراد اه اقول الظاهر انه توجيه بارادة الانفكاك من الجانبين في
التعقل مطلقا سواء كان مطابقا اولا فح لا يجب اعتبار عدم الانفكاك
من الجانبين فيما ليس بغيرين فلا حاجة الى اعتبار وصف الاضافة
فيه واذا اعتبر فيه فكان امتناع الانفكاك من الجانبين في نفس الامر
فلا حاجة الى اعتبار الغرض والتعقل اللهم الا ان يحمل كلامه على التوجيهين
احدهما قبل قوله بخلاف اه وثانيهما بعده ويؤيده قوله ولو اعتبر وصف
الاضافة فتدبر قال الشارح فان قيل اه اقول صاحب المواقف ان
قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور فانه اثبات للواسطة ومنهم
من اعتذر بانه لفظي ولا يمتنع التسمية والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما يجب ان يكون كذلك في الحمل ولما
لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير في الذهن
والاتحاد في الخارج نعم المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من
وجه وهذا كلام لا غبار عليه واعترض عليه السيد الشريف بمثل ما
قاله الشارح المحقق قال الشارح وذكر في التبصرة اه اقول قال المحقق ٥
الدواني ولو قيل الغيران الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا اندفع تلك النقوض
ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا باس به لان الغرض منه الاحتراز عن
تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول
بمغايرة الكل للجزء لجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع
المعتزلة وعد ذلك من جهالته لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة
لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون

على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما ان عث
لهم على ذلك انتهى كلامه فلو قيل اريد من امكان الانفكاك بينهما
امكان انفكاك احدهما عن الآخر مطلقا سواء كان الآخر ممكن
الانفكاك عنه اولا لم يرد على الاشعري شيء لانه ينكر وجود الاعراض
اللازمة ويلتزم المغايرة بين الجزء والكل وان كان هذا مخالفا
لما اشتهر فيما بين القوم لانه يحصل بهذا القدر الاحتراز عن
القول بتعدد القدماء نعم يرد عليه ان القول بكون الغيرين بهذا
المعنى مما لا دليل عليه فيضطر الى القول بانه اصطلاح مني فلا يحصل
الاحتراز في نفس الامر عن القول بتعدد القدماء ويحتاج الى الالتزام
بان الكفر في اثبات قدم الذوات المستقلة لا في اثبات قدم
الذوات مع صفاتها **قوله** وقد عرفت ان المراد اه فيه نظر
لانه اذا كان معنى الانفكاك بينهما الانفكاك بينهما في الوجود
او الحيز واذا كان الانفكاك بينهما في الوجود او الحيز من الجانبين
فيكون معنى الانفكاك بينهما انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود
او الحيز فيبقى النقض بالعالم مع الصانع وجعل كلمة او لمنع الخلو ثم
ارادة الاعم من انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود فقط او في الحيز
فقط او في كل منهما او في مجموعهما مع اعتبار التوزيع بان يكون احدهما
منفكا في الوجود والآخر في الحيز بعيد جدا **قوله** فلا نقض بالعالم
مع الصانع وكذا لا نقض ح بالعرض مع المحل اذ يجوز انفكاك المحل
عن العرض في الوجود ببقاء المحل مع انعدام العرض وكذا يجوز
انفكاك العرض عن المحل في الحيز بان يكون حيز العرض هو المحل و
حيز المحل مكانه كذا قيل وفيه نظر لانه يستلزم المغايرة بين الجزء
والكل لان حيز الجزء غير حيز الكل فيكون الجزء منفكا عن الكل في الوجود
والحيز والكل منفكا عن الجزء في الحيز **قوله** نعم يرد الاشكال على من
اه حاصله انه ان اراد الانفكاك من احد الجانبين فيرد عليه ان

عليه ان الموصوف قد ينفك عن الصفة وكذا قد ينفك الجزء عن الكل
فيلزم المغايرة بينهما وان اراد الانفكاك من الجانبين فيرد عليه
النقض بالعالم مع الصانع ولا يندفع بطريق ما ذكر لانه لما كان كل
من العدم والتحيز مستحيلا عن الصانع وممكنا على العالم لا يتصور
الانفكاك بينهما في شيء من العدم والحيز الا من جانب العالم فقط
لا يقال ينفك الصانع عن العالم في وقت عدم العالم وينفك العالم
في الحيز عن الصانع فيكون الانفكاك من الجانبين لانا نقول انه يرجع
الا الى انفكاك الصانع عن العالم في الوجود او الى انفكاك العالم عن
الصانع في العدم فتدبر **قوله** ان قلت اه يعني لعلهم ارادوا بجواز
الانفكاك في تعريف الغيرين جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا
قائما بمحل الآخر ولا متقوما به فيخرج بقوله ان لا يكون احدهما قائما بالآخر
الصفة مع الذات لقيامها بها وبقوله او بمحله الصفة مع الصفة
الاخرى لقيام احديهما بمحل الاخرى نقل عنه قوله او بمحله ليدخل فيه
بعض الصفات مع البعض الآخر لان كلا منهما لا يقوم بالآخر الا انه
قائم بمحله انتهى المراد من الدخول هو الدخول في المنفي فيلزم الخروج عن
التعريف ويخرج بقوله ولا متقوما به الجزء مع الكل لوجوب كون الكل
متقوما وحاصلا بالجزء ويدخل في التعريف العالم مع الصانع لانه
غير قائم بالصانع لامتناع كونه محلا له ولا بمحله لامتناع كونه في
محل ولا متقوم به لامتناع كونه جزء الشيء ويدخل فيه العرض مع
المحل لانه يجوز ان لا يقوم بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله **قوله**
قلت منشأه اه حاصله ان جواز الانفكاك لا يدل على هذا المعنى باحدى
الدلالات الثلاث فليس هذا الا ماخوذا من الخارج الصرف ومثله
مما لا يلتفت اليه في باب التعريف اصلا والا فيمكن تعميم كل تعريف
بالاخص مطلقا وتخصيص كل تعريف بالاعم مطلقا وتعميم من وجه
وتخصيص من وجه لكل تعريف اعم واخص من وجه بالنسبة الى

معرفه حتى يحصل المساوات بين التعريف والمعرف على جميع التقادير
فلا يرد النقض على تعريف اصلا لا جمعا ولا منعا وكتبهم مشحونة به
قوله على انه يرد اه يعني ان هذا التفسير مع كونه مما لا يلتفت اليه
في التعريف اصلا ينتقض بالتشخص مع محله على تقدير ان يكون موجودا
في الخارج فانه غير محله مع انه يمتنع ان لا يكون محله متقوما به ويحتمل
ان يكون المعنى مع انه يمتنع ان لا يكون قائما بمحله فح يراد بالاعراض
اللازمة الاعراض اللازمة البا قية لاشتهارها في غير التشخص وبالعرض
اللازم مع محله على تقدير وجوده ايضا فانه غير محله مع انه يمتنع ان
لا يقوم بمحله هذا لا يخفى عليك ان في كلام المحشي تلقينا للجواب على
الخصم بان يقول انا لا نسلم كون التشخص موجودا في الخارج فلا يكون غيرا
ولا نسلم وجود العرض اللازم في الخارج كيف وقد ذهب الشيخ الاشعري
الى ان العرض لا يبقى زمانين فلا يكون غيرا ايضا ومادة النقض لا بد وان
تكون محققة ويرد عليه انه على تقدير وجود كل من التشخص والعرض
اللازم يجوز ان لا يغاير عندهم لمحله كالصفات ويجوز ايضا ان يكون
التشخص جزءا من المشخص فتدبر قوله يرده عليه اه حاصله انهم صرحوا
بان القول بعدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بين الذات
والصفات اللازمة لها بل بين الذات وصفاتها القديمة لا بين الذات
والصفات مطلقا ولا يوجد الذات بدون الصفات اللازمة ولا
القديمة فلا يرد ما ذكره الشارح المحقق ومما ينبغي ان يعلم ان هذا الاعتراض
مبني على ان الصفة اللازم اعم من القديمة وهي غير ثابتة عند الاشاعرة
على ما عرفته سابقا والظاهر ان كلام الشارح مبني على عموم دليلهم
ومرادهم اه جواب سؤال مقدر وهو ان انفكاك الصفات
اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالنظر الى ذواتها لكونها ممكنة
في انفسها وامتناع الانفكاك بالنظر الى لزومها وقدمها انما هو امتناع
بالغير وهو لا ينافي الامكان وكذا الكلام بالنظر الى الصفات

الصفات بعضها مع بعض وحاصل الجواب ان المراد انفكاك بلا
مانع عن وقوعه وكل من اللزوم والقدم ههنا مانع عنه فلا يكفي مجرد
الامكان الذاتي في ثبوت التغاير بين الموجودين بل لا بد من
الامكان الوقوعي وهو منتف ههنا وفيه تامل قوله اي في العرض
الجزئي اه وههنا بحث من وجهين الاول ان عدم وجود الكلي يستلزم
عدم وجود الجزئي لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فلا يكون
عدم وجود الكلي قرينة دالة على ان المراد هو الجزئي الثاني ان انتقاد
العرض بعينه من محل مخصوص الى محل مخصوص آخر مما يجوزه العقل
على ما في شرح المواقف فتدبر قوله وبه يظهر اه فيه نظر لان قوله وكالعلة
مع المعلول ايراد على اعتبار وصف الاضافة وقد عرفت انه جواب آخر
باختيار الشق الثاني وقوله والعالم قد يتصور اه مبني على الجواب بقوله
المراد امكان تصور وجود كل منهما اه وهو غير معتبر فيه وصف الاضافة
وهو جواب باختيار الشق الاول فلا يظهر به خلل هذا القول اصلا قوله
يرد عليه اه جوابه ان المستفاد من كلام الشارح كون التغاير بحسب
المفهوم شرطا لافادة الحمل واما كفايته فيها فلا ولا يبعد ان يقال
المراد من التغاير بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كون المحمول
زائدا على ما يفهم من الموضوع فلا نقض كما ذكره واجيب عنه بان التغاير
يتأتى في اشتمال احدهما على الآخر بناء على ان الجزء لا يغاير الكل عند
المتكلمين وفيه نظر لان التغاير ههنا تغاير بحسب المفهوم ولا يشك
احد في ان مفهوم الجزء يغاير لمفهوم الكل واعلم ان اشتراط الاتحاد
في الوجود والتغاير في المفهوم لا يصح في الحمل بين الموجود والمعدوم فقيل
المراد الاتحاد باعتبار ما صدق عليه الموضوع والمحمول والحق ان الحمل في
الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كما قاله السيد السند
في بعض تصانيفه قوله بدل ان النافية قد وقع في بعض النسخ هكذا
ويؤيده ما نقل عنه ههنا من قوله كقوله تعالى ان كل نفس لما عليها

حافظ لان لما للاستثنا ولدخوله على الاسم وقد وقع في بعض النسخ
الآخر بدل لم النافية ولا ابعده ظاهر ما نقل عنه على قوله
الا بمحل تقدير لكن يؤيده ان رسم الخط في ان المصدرية وان
النافية واحد فلا وجه لقوله قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية
بدل ان النافية قوله وانه تصحيف فصل اي تصحيف فاصل
بين الجملتين يعني يمنع عطف احدهما على الاخرى ويحتمل ان يكون
بالاضافة على تقدير كون الفصل بمعنى الفاصل وكون الاضافة
من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة والمعنى ح عين ما ذكرنا ايضا
وجعل الاضافة من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله الغير الصريح ممكن
ايضا فالمعنى ح انه تصحيف وصل الى الفصل والمراد من الوصل
عطف بعض الجمل على بعض ومن الفصل ترك عطف بعضها على
بعضها الآخر ويحتمل ان يكون من قبيل اضافة المسبب الى السبب
فالمعنى ح انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لام لن عن نونها بان
يتوهم اللام الفا ومثل هذا يسمى تصحيف فصل واذا وقع الامر بالعكس
بان يقع لن بدل ان يسمى تصحيف وصل ويحتمل ان يكون قوله فصل
بالضاد المعجمة فالمعنى ح انه تصحيف فاضل اي زائد لا فائدة فيه فح قوله
تصحيف اما بالتنوين او بالاضافة وعلى كلا التقدير الفضل بمعنى الفاضل
اي الزائد الذي ليس فيه فائدة قوله اذ لا يمكن عطفه اه نقل عنه
ههنا اي بتقدير ان يقال وقيل لا يمكن عطف قوله وان يكون على
ما قبله الا بتكلف تقدير المضاف وهو كلمة ذي مثلا وح يكون تقدير الكلام
هكذا فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد ذا ان يكون العشرة
بدونه واقول يجوز ان يكون الواو للحال على تقدير ان يكون ان مخففة
من ان المشددة المفتوحة فح يكون اسمها ضمير الشان المقدر ~~ويكون قوله~~
ويكون قوله يكون العشرة بدونه خبرا لها ولزم ان يكون العشرة بدونه
وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا

ان يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد النقض باللازم
لانه لا يصدق عليه انه منه انتهى قوله وينتقض ايضا اه اي و
ينتقض الدليل مع كونه محتاجا الى تكلف تقدير بانه جار في اللازم
مع الملزوم وان حكم مدعاه متخلف عنه فانه غير الملزوم عند المعتزلة
بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدون اللازم
وانه محال فيلزم ان لا يكون اللازم غير الملزوم مع انه غيره وحمل
قوله ينتقض باللازم على النقض التفصيلي الوارد على الملازمة في قوله
لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه ممكن غير ظاهر
قيل وليت شعري ما الفرق بين النسختين في ورود النقض وعدم
وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليلا يرد النقض فيهما جميعا وان
ضم اليه المعطوف عليه لا يرد فيهما جميعا انتهى ان قيل واقول الظاهر
في النسخة التي وقع فيها ان المصدرية ان يكون المعطوف دليلا مستقلا
لم ينضم اليه كون اللازم من الملزوم والظاهر في النسخة التي وقع
فيها ان او لن النافية ان يكون المجموع دليلا واحدا فلا يجري في اللازم
اذ لا يقال انه من الملزوم قلنا فيه نظر لان الظاهر فيها ايضا ان يكون
كل منهما دليلا مستقلا فيرد النقض على الدليل الثاني ولا يذهب عليك
انه يجوز ان يكون قوله يكون العشرة بدونه من التكون لا من الكون
فح لا يرد النقض باللازم على تقدير كون المعطوف وحده دليلا مستقلا
لان معناه ح يكون هكذا يلزم ان يكون ماهية العشرة متقومة تامة
بدونه وهذا لا يجري في اللازم لان التالي ليس بمحال في صورة اللازم
لانه ليس من تمام ملزومه ولا يبعد ان يقال قد وقع في بعض النسخ كان
بدل صار فح يجوز ان يكون قوله ان يكون العشرة معطوفا على ضميره
كان ويجوز ان يكون قوله بدونه معطوفا على خبر كان فيكون الحاصل
لكان كون العشرة بدون الواحد كذا افاده الفاضل عصام الدين وفيه
شيء يعرف بادنى تامل ولا يخفى عليك ان الجواب بمنع تخلف المدلول بناء

على ان الصفة اللازمة ليست غير ملزومها لبس بتام كما لا يخفى على
المتامل قوله وبالجملة اه فيه نظر اذ يجوز ان يكون مراد صاحب
التبصرة من الغير ما يجوز انفكاكه والواحد من العشرة اي الواحد من
حيث انه جزء من العشرة لو جاز انفكاكه عن تلك العشرة لجاز انفكاكه
عن نفسه فتدبر وقال الفاضل عصام الدين وكان قوله ولا يخفى ما فيه
اشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم و
الصانع في انه يمتنع الانفكاك لا من احد الجانبين فكيف بعد جعل
الجزء غيرا من الجهالة وحكم بضعف ما قاله المحشي وقال يظهر ضعفه مما
قررناك واقول ان كلا منهما محتمل في قوله لا يخفى ما فيه وما سبق من كلامه
يؤيد ما ذكره المحشي كما لا يخفى قال الشارح العلم وهي الصفة الازلية تنكشف
المعلومات عند تعلقها بها اقول تانيث الضمير باعتبار الخبر او باعتبار
كون العلم صفة من الصفات الازلية وذكر المعلوم في تعريف علم
الواجب اما مبني على ان توقف تصور العلم الذي هي الصفة على تصور
العلم بالمعنى المصدري الذي يتوقف عليه تصور المعلوم او على توقفه على
تصور العلم المطلق الحاصل اولا من تعريف العلم المطلق فعلى كلا
التقديرين لا يلزم الدور من ذكر المعلوم في تعريف علم الواجب والمراد
منه ما من شانه ان يكون معلوما فلا يلزم تحصيل الحاصل واللام
في المعلومات للاستغراق مطلقا سواء كانت تصورية او يقينية
وكل من السمع والبصر ان كان من العلم فيدخل في المعلومات كل من
المسموعات والمبصرات وان لم يكن منه فيخرج كل منهما بالمعلومات
قال الشارح الحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة اقول
هذا مما اتفق عليه الكل لكن اختلفوا في معنى حيوته تعالى لانها في حقنا
اما اعتدال المزاج النوعي كما ذهب اليه البعض واما قوة تتبع ذلك الاعتدال
مغايرة لقوة الحس والحركة كما ذهب اليه البعض الآخر واما نفس قوة الحس
والحركة متابعة لذلك الاعتدال كما ذهب اليه طائفة اخرى ومن المعلوم

ومن المعلوم ان الحيوة بشيء من هذه المعاني لا تتصور في حقه تعالى
فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حيوته تعالى انما
اي كونه يصح ان يعلم ويقدر وذهب الجمهور الى انها صفة توجب
صحة العلم والقدرة قوله فان للعلم تعلقات قديمة اه واعلم ان المراد
من قدم التعلق معنى الازلية ومن حدوثه معنى الحصول في نفسه لانه
امر اعتباري غير موجود في الخارج وكل من القدم والحدوث من اوصاف
الموجود في الخارج واعلم ان الجمهور ذهبوا الى ان تعلقات علمه تعالى
على نوعين احدهما تعلقات ازلية غير متناهية لا ازلية متعلقاتها
والعدم تناهيها كالازليات الغير المتناهية الشاملة للواجب و
صفاته وللمعدومات الغير المتناهية ولا هي مخرجة من العدم الى الوجود
اصلا وكالمتجددات الغير المتناهية التي يخرج كل منها من العدم الى
الوجود كنعيم الجنة ويتعلق العلم بها في الازل مع تعلقات غير متناهية
باعتبار ذاتها لا ستتجدد وثانيهما تعلقات حاصلة في نفسها مسبوقة
بالعدم في نفسها ومتناهية لحدوث متعلقاتها وتناهيها كالمتجددات
الموجودة في الخارج بالفعل سواء كانت موجودة فيه على سبيل التعاقب
او على سبيل الاجتماع التي يتعلق العلم بها مع تعلقات متناهية
باعتبار وجودها في الحال او قبلها وهذا هو التقدير المطابق لكلام المحشي الفاضل
وبه يندفع الاعتراض عليه بان المتجددات متناهية سواء اخذت باعتبار
انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الآن او قبله فيكون تعلقات العلم
بها متناهية ايضا سواء كانت ازلية اولا ويظهر فساد الجواب عنه بحمل
قوله الى الازليات والمتجددات واعلم ان كثيرا من مشايخ الاشاعرة
والمعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم
بها بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه
تعالى فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم
بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة

مزيلة له ويمتنع الغفلة عليه تعالى فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه
سيوجد واعلم ان ابا الحسين البصري انكره واحتج عليه بوجوه الاول
ان حقيقة انه وقع فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين
يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو
الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف
شرطهما الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع و
بالعكس وما ليس بمعلوم في زمان مغاير لما هو معلوم في ذلك
الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان فتدبر كذا في شرح
المواقف واعلم ان بعض المحققين ذهب الى تعلق علمه تعالى على
قسمين لكن حكم بان تعلق علمه تعالى بالثابتات والمتجددات تعلق
واحد ازلي يحصل به عنده جميع صور المعلومات على التفاصيل لانه لو كان
لعلمه تعالى تعلقات غير متناهية بالفعل يلزم ان يكون معلومات
الله تعالى متناهية لانه يمكن التطبيق ح لان المتعدد الاقل جزء من المتعدد
الاكثر بخلاف صورة كون التعلق واحدا ازليا فانه لا يمكن التطبيق ح
لانه انما يتصور بين الامور الموجودة المتعددة والمعلومات بالنسبة
الى الوجود العلمي التعلقي الواحد موجودة بوجود واحد وفيه تامل فتامل
واقول ان قدم العلم مع حدوث تعلقه كيف يتصور لان العلم ما لم
يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو في الحقيقة يفضي الى كونه
تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا واقول ان المعتزلة
انكروا كون العلم صفة زائدة على ذاته تعالى بوجوه منها انه تعالى عالم
بما لا نهاية له فلو كان علمه زائدا على ذاته تعالى يلزم ان يكون له علوم موجودة
غير متناهية لان العلم بشيء غير العلم بشيء آخر واجاب عنه الاشاعرة بان
التعدد التعلقات العلمية وهي اضافية فيجوز لا تناهيها واما
ذات العلم فواحدة فاذا لم يتصور حدوث التعلق ولا تعدده
في الازل فيشكل الامر فتدبر **قوله** بجعلها ممكن الوجود من الفاعل

من الفاعل اه يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن
الصدور عن الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن تاثير الفاعل
في المقدورات لا بمعنى انها تجعلها ممكن الوجود في نفسها لان
الامكان الذاتي للشيء بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة
الى ذاته امر ذاتي له فهو من صفاته بالقياس الى نفسه لا بالقياس
الى الفاعل لان التحقيق ان تعلق القدرة بعد الامكان اذ هو علة
الاحتياج الى العلة فالمقدورية معللة بالممكنية بحسب نفس الامر لا بالعكس
يقال هذا مقدور لانه ممكن ولا يقال هذا ممكن لانه مقدور الا بحسب
الذهن فلا يكون الامكان الذاتي للشيء اثر القدرة والغرض من
هذا التاويل تطبيق التعريف على مذهب المثبتين لصفة التكوين لان
ظاهره لا يوافق مذهبهم لان المؤثر في المقدورات عندهم انما هي
صفة التكوين لانهم يتمسكون في اثباتها بان القدرة ليس اثرها
الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة اخرى بها يؤثر الفاعل
في المقدور بالفعل بعد تعلق القدرة به في الازل وصحة صدوره
عنه وبعد ترجح جانب وجود ذلك المقدور بتعلق الارادة به فتعلقات
القدرة كلها عندهم ازلية غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي
يصح صدورها عن الواجب غير متناهية قال بعض الافاضل الاولى ان
يقول على مذهبنا في التكوين ان تعلقات القدرة على نوعين
احدهما تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات
التي تصح صدورها عن الفاعل بتلك التعلقات الازلية وثانيهما
تعلقات حادثة متناهية بالفعل وهذه التعلقات بها توجد المقدورات
بالفعل بعد ترجحها بتعلقات الارادة بها وفيما قاله تامل يظهر
وجهه بعد ملاحظة تعلق التكوين **قوله** واما النافون للتكوين
اه اعلم ان النافين للتكوين قالوا القدرة صفة من شانها
ايجاد الفاعل بها واما صحة الصدور فلازمة للامكان الذاتي لانه

اذا كان طرفا الوجود والعدم مستويين يصلح كل منهما لان يكونا
اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما المحتاج الى مخصص
وهي الارادة صدور احدهما بعينه عن الفاعل وهم فرقتان فرقة قالوا
ان القدرة تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال فاذا تعلقت
الارادة بذلك المقدور فيوجد فيما لا يزال فلا يلزم تخلف المعلول عن علته
التامة ولا يلزم من قدم التعلق قدم المقدور فتعلقات القدرة
القديمة كلها ازلية غير متناهية عندهم واما الفرقة الاخرى فقالوا
ان القدرة تتعلق فيما لا يزال بوجود المقدور فيما لا يزال بعد ترجحه
بتعلق الارادة به فتعلقات القدرة كلها حادثة متناهية بالفعل
عندهم قال بعض العلماء للقدرة عند النفاة للتكوين بالنسبة الى
كل مقدور نوعان من التعلق احدهما قديم وثانيهما حادث وقت
وجود المقدور واثرها على الاول كونه ممكن الصدور عن الفاعل وعلى
الثاني الايجاد بالفعل بالاتفاق منهم واما تعلقات الارادة ففيها
اختلاف عندهم فهي قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت في
الازل بوجودات المرادات فيما لا يزال وحادثة عند آخرين منهم
وقت وجودات المرادات هذا هو التحقيق عند الطائفة الاشعرية
المنكرين لصفة التكوين وما ذكره المحشي فالظاهر انه مبني على
الغلط والالتباس بين القدرة والارادة وفيما قاله تأمل فتأمل
قوله فذكرها للتنبيه على الترادف فالاولى ان يذكرها متصلة بالقدرة
قال في المواقف القوي القادر على كل امر وقال الفاضل عصام
الدين ان القوة بمعنى مبدأ نفي الضعف في جميع ما يتعلق بذاته
تعالى من القدرة وغيرها انتهى فالظاهر ان ترجع الى
السلبية قوله او على صحة الاطلاق على الله القوي العزيز اي
على ثبوت اطلاق القوي على الله تعالى في الشرع فالقوي مفعول
الاطلاق ويحتمل ان يكون معناه على ثبوت اطلاق القوي على الله

على الله القوي العزيز في الشرع فالقوي المذكور صفة الله و
مفعول الاطلاق مقدر ويؤيده ذكر العزيز ففي كلامه ايهام لطيف
وجمع بين القوي والعزيز اشارة الى الترادف او التساوي
بينهما قال في المواقف العزيز قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا
يحط عن منزلته وقيل لا مثل له وقيل يعذب من اراد وقيل
عليه ثواب العاملين وقيل القادر والعزة القدرة انتهى فالقوي
مرادف القادر والقادر مرادف العزيز فالقوي مرادف العزيز
وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل من ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل
على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان الاطلاق موقوف على الاذن
الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى
مع عدم صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه تعالى عندنا انتهى
وفيه نظر بالنسبة الى القديم كما عرفته سابقا وظهر ايضا فساد ما
قيل في الجواب عنه يعني ذكر القوة للتنبيه على انها يصح اطلاقها على
الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى
انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى قوله هما صفتان غير
العلم عند الاشاعرة قال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما
صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات
انكشافا زائدا على الانكشاف بالعلم من غير ان يكون على سبيل الانطباع
ووصول الهواء كما في حقنا فانا اذا علمنا شيئا كاللون علما تاما
ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية
مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة من حيث انها مشتملة على امر زائد
مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وهكذا نجد الفرق
بين العلم بهذا الصوت وسماعه لا يذهب عليك ان من قال
بمغايرة كل من السمع والبصر منه تعالى لصفة علمه تعالى يرد عليه
انه يوجب اثبات صفات اخر له تعالى بازاء البواقي من المحسوسات

لئلا يلزم التحكم والقول بان كلا منهما صفة كمال بخلاف اللمس والشم
والذوق تحكم ايضا الا انه لما لم تكن في الشرع لم يتعرضوا لها بل اكتفوا
عنها بالعلم وههنا مناقشة من وجوه اما اولا فبان يقال ان الفرق
الوجداني لا يمنع كون الادراك بالسمع والبصر علما مخالفا للعلم
المستند الى غير الحواس بالنوع او الهوية واما ثانيا فبان يقال ان
هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق
آخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث
خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فكيف يستدل
بهذا الدليل على مغايرة السمع والبصر منه تعالى لعلمه تعالى واما ثالثا
فبان يقال انه قياس الغائب على الشاهد مع المخالفة الكلية بينهما
في الذات والصفات وان علمه تعالى علم تام لا يخرج عنه شيء اصلا اعلم ان
الشيخ الاشعري ذهب الى ان ادراكات الحواس علوم بمتعلقاتها وذهب
الى ان كلا من السمع والبصر منه تعالى صفة مغايرة لعلمه تعالى بناء على
ان الادلة السمعية تدل على اتصافه تعالى بكل منهما مع امكانه فلا حاجة
الى ارجاعهما الى صفة العلم فتدبر قال في شرح المواقف ما حاصله ان
كلا من السمع والبصر مما علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام
فلا حاجة الى الاستدلال عليهما والقرآن وكذا الحديث مملو بهما بحيث لا يمكن
انكارهما ولا تاويلهما وقد احتج عليهما بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل
حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها
او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات
النقص فاتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف
هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها الاولى انه حي بحيوة مثل
حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه ممنوع اذ حيوته مخالفة
لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه
تعالى لسبب الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ايضا ممنوع

ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر
اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية راسا واما اتصافه بعدمهما
مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو اول المسئلة
الثالثة المحل لا يخلو من الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليهما
وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة
كلها الرابعة انه تعالى منزه عن النقايص كلها والعمدة في اثباته
اجماع فليعول عليه في هذه المسئلة ابتداء اذ قد اطبقوا على انه
تعالى سميع بصير **قوله** واولها غيرهم اه يعني اول السمع والبصر
منه تعالى غير الاشاعرة من فلاسفة الاسلام والكعبي وابي الحسين
البصري بعلمه تعالى بالمسموعات والمبصرات المتعلق بهما حال
حدوثهما بحيث تنكشف بهما انكشافا اتم من انكشافهما عند
تعلق العلم بهما قبل حدوثهما فللعلم عندهم نوعان من التعلق
بهما احدهما قبل حدوثهما وهو ازلي وثانيهما وقت حدوثهما وهو
حادث قال في شرح المواقف قد تقدم ان طائفة يزعمون ان
الادراك اعني السمع والبصر وسائر اخواتهما نفس العلم
فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر
عند حدوثهما فيكونان حادثين احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين
الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به وانه
محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان
لنا الا مع التاثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا
كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك
في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة
بالحقيقة لصفاتنا فيجوز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التاثر
ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع
ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق

الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما فى سمعنا وبصرنا فان
خلوهما عن الادراك بالفعل فى وقت لا يوجب انتفائهما
اصلا فى ذلك الوقت انتهى ملخصا فتامل فيه وفى كلام المحشى وفيما
ذكرناه لانه ماخوذ من المحصل والناقد **قوله** فلا يرد ان يقال اه
حاصل ما يقال ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجوده ولا شئ
من السمع بالمسموع بحاصل قبل وجوده فينتج من الشكل الثانى
بعكس الكبرى لا شئ من العلم بسمع وهو معارضة وحاصل
الدفع منع الصغرى مستندا بانه يجوز ان يكون بعض العلم حاصلا
حين وجود المسموع باعتبار تعلقه به فى ذلك الحين والبعض
الاخر حاصلا قبل وجوده باعتبار تعلقه به فى الازل وكذا الكلام
سوالا وجوابا بالنسبة الى العلم والبصر **قوله** ومن تمسك به اه
اى ومن تمسك بذلك القول المذكور بعد قوله فلا يرد يرد عليه امران
احدهما منع الصغرى مع السند المذكور وثانيهما نقض الدليل بانه
يستلزم خصوص الفساد او بانه جار فى تلك المواد مع تخلف المدعى
عنه والمحشى الفاضل لم يذكر الاول اكتفاء بما سبق ويمكن الجواب
عن الثانى بانه لم يرد الشرع بشئ من الشم والذوق واللمس
بخلاف السمع والبصر اللذين يمكن اتصاف الواجب بهما فالغرض
من هذا التمسك به اثبات المغايرة بين العلم وبين كل من
السمع والبصر بعد اثباتهما بالادلة السمعية **قوله** حدوث
التعلق فى القدرة اه يفهم عنه والضيا لا يصح على مذهب من
لا يقول بالتكوين مطلقا بل على مذهب الاخرين منهم كما مر
انفا انتهى اقول يمكن حمل كلام الشارح ههنا على مذهب القائلين
بالتكوين وقد تقدم ان تعلق القدرة نوعان عندهم فتدبر
وحمل الحدوث على الذاتى او على حدوث تعلقات غير القدرة فقط
او مع العلم بعيد جدا قال الشارح فى الحى وقال الفاضل عصام

الدين كانه اراد بذكر الحى الاشارة الى انه لابد لهما من الحيوة
لكن لا جهة للتخصيص بالارادة والمشية لان ما سوى الحيوة كذلك
ولا جهة للتخصيص بالحيوة اذ لابد من العلم ايضا والاشارة الى انه
لابد من القدرة قد حصلت بقوله احد المقدورين واقول الظاهر
ان مقصوده مجرد بيان الواقع مع قطع النظر عن دعوى اللزوم
ونفيه ولا يجب عليه ذكره فى الغير ايضا على انه يجوز الاكتفاء بذكره
فى البعض عن الذكر فى غيره ولا يبعد ان يقال ان الحيوة تدل على
العلم لانها صفة توجب صحة العلم ففى ذكر الحى اشارة الى انه
لابد لهما من الحيوة والعلم قال الفاضل عصام الدين قوله مع
استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى
دليل اثباتها وبهذا القدر لا يتم بل لابد من ان يضم اليه استواء نسبة
الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين ايضا حتى يثبت الامر مع ان
استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند مثبته بل يثبته بان نسبة القدرة
الى الجميع على السواء فلابد من التكوين واستواء نسبة العلم ايضا
واضح فلو ضم اليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعا
للوقوع واقول قال فى شرح المواقف قال اصحابنا ووافقهم جمهور
معتزلة البصرة ان الارادة صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة
توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا
على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء
اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك الضد من
غير فرق بينهما فى امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها
فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء وكما يمكن ان يقع فى
وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلابد لتخصيصه
بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر
الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين

على الآخر لا لمرجح هف وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها
اليهما والى الاوقات كلها ولا العلم لان العلم بوقوع شئ في وقت
معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظلية وحكاية عنه فلا يكون
الوقوع تبعا له والا لزم الدور فذلك المخصص امر ثالث يكون مغايرا
للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص
قطعا وهو المطلوب واقول اشار بقوله صفة في الحي اه الى ان
الارادة تغاير لصفة الحيوة من حيث ايجاب الارادة لذلك
التخصيص وعدم ايجاب الحيوة لذلك لان الظاهر المتبادر من قوله
صفة في الحي كون تلك الصفة غير صفة الحيوة ومن قوله توجب اه
كون المغايرة بينهما من حيث الايجاب وعدمه واشار بقوله
مع استواء نسبة القدرة الى الكل اي المقدورات والاوقات كلها
الى مجرد المغايرة بين الارادة والقدرة واشار بقوله وكون
تعلق العلم تابعا للوقوع الى مجرد المغايرة بين الارادة والعلم
بالطريق المشهور بين القوم الخفي بالنسبة الى استواء نسبة العلم
الى الكل ويعلم من هذا القول المغايرة بين الارادة وبين كل من
السمع والبصر لان تعلق كل منهما تابع للوقوع ايضا وسيذكر
المغايرة بين الارادة والكلام ويستفاد فيما سيجيء من مواضع
متعددة المغايرة بين الارادة والتكوين فيثبت بالمجموع صفة الارادة
قال الشارح وفيما ذكرنا تنبيه اه اعلم ان كلا من الرد الاول والثاني
مستفاد من عد الارادة من الصفات الثبوتية الازلية قال
الفاضل عصام الدين رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلية
ورد العدمية لعدها من صفات لا هو ولا غيره والصفات العدمية
لا يوصف به ورد كونه امرا بانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا
يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام وفيه نظر من وجهين بل من
وجوه فتدبر في الاستخراج قال الشارح وعلى من زعم اه قال في شرح

قال في شرح المواقف قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام
الاكمل ويسمونه عناية وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة
كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي
ارادته تعالى علمه بنفع في الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية
ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائد على
الداعي وقال الحسين النجار ان كونه تعالى مريدا امر عدمي وهو عدم
كونه تعالى مكرها ومغلوبا وقال الكعبي في فعله العلم بما فيه من المصلحة
وفي فعل غيره الامر به انتهى ملخصا فعلم منه ما في كلام الشارح من
القصور في بيان الرد ومن خلط مذهب بمذهب وقال في شرح
المواقف قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون
نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون
امرا سلبيا وهو احد قولي النجار كما مر واما امرا ثبوتيا ولا بد له
من علة لامكانه فيكون معللا اما بذاته تعالى وهو قول الآخر له واما
معللا بغيره وح اما ان يكون بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو قول
اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية
او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة
او قائم بذات غير الله تعالى ولم نر احدا ذهب اليه ويبطل الاول
انا نعلمه ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد
مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل
في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى
والسادس خاصة انه يلزم عرض لا في محل وان نسبته ما لا محل له
الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها قائمة بذا
تها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها
وكونه ذاته تعالى ايضا لا في محل كتلك الارادة يوجب اختصاصه
به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت انتهى كلام

وفيه تأمل لانه تعالى موجب فى صفاته الثبوتية عندنا ومنها ارادته
تعالى **قوله** واعترض بانه اه المراد من التعلقين التعلق
بالفعل والتعلق بالترك فى وقت واحد مخصوص ويحتمل ان
يراد بهما التعلق بالفعل فى وقت والتعلق بذلك الفعل فى وقت
آخر ولا يبعد ان يراد بهما التعلق بالترك فى وقت والتعلق بذلك
الترك فى وقت آخر والاظهر ان يراد الكل بحمل اللام على الاستغراق
ويحتمل ان يراد بالتعلقين على جميع التقادير المتعلقان والضمير
المستكن فى قوله يحتاج اما للمتعلق او الواجب وهو الموافق
لما فى شرح المواقف من ايراد هذا الاعتراض من غير ترديد و
اخذ للشق الاخير وتقرير الاعتراض ان الارادة ان تساوى ٥
نسبتها الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر لئلا يلزم الترجيح بلا
مرجح فينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم اما التسلسل او الدور
ولم يذكره المحشى لانهما كالفرقدين فذكر احدهما فى قوة ذكر الآخر
وان لم تتساوى فيلزم تعلقها بجانب واحد لذاتها فيلزم
الايجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك لان احد الطرفين
ح لازم للارادة والارادة لازمة للذات فهو لازم لها فان
قيل يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد الطرفين فى
وقت معين بحيث لا ينتهى الى حد الوجوب ولم يكن الطرف
الآخر واقعا فى ذلك الوقت المعين مع جواز وقوعه فيه فح
لا يلزم شئ من الايجاب والتسلسل والترجيح بلا مرجح وترجيح
المرجوح قلنا تقرر بين القوم ان الشئ لا يوجد من الفاعل
ما لم يجب وجوده منه فلا بد من الانتهاء الى حد الوجوب
فتدبر قال فى شرح المواقف فان قيل الارادة من حيث هى
ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز
تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة

ارادة وقوع واحد منهما فى وقت يجوز ارادة وقوعه فى وقت آخر
فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم
والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا
لا نسلم تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم
التسلسل بل هى صفة تعلقها باحدهما ووقوعه فى وقت معين
لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت
الارادة لذاتها باحد جانبى الفعل فى وقت معين على وجه مخصوص
فيجب ذلك الجانب فى ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب
الآخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار لانا نقول وجوب الشئ
بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو
ان ارادة احد الضدين ان كانت متغايرة لارادة الآخر وكانت
كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان
يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن الارادة المتعلقة
بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك
واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن متغايرة
لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فان كان تعلقها
باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره
من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل **قوله** لا يقال اه اى لا
يقال فى الجواب عن هذا الاعتراض انا نختار الشق الاول من الترديد
ونمنع لزوم الاحتياج الى مخصص آخر لان الارادة صفة من شأنها
ومقتضى ذاتها صحة الفعل والترك عن الفاعل من غير احتياج
الى مخصص آخر فيصح تخصيصها مع استواء نسبتها الى الضدين من
غير احتياج الى مخصص آخر بل يجوز تخصيصها للمرجوح **قوله** لانا نقول
اه اعلم ان هذا الكلام قرره البعض بوجه حاصله انا نقول الكلام فى

فی وجود تلک الصفة یعنی انها لیست بموجودة اذ لو وجدت فاما
بالایجاب وهو غیر جائز واما بالارادة فیلزم الترجیح بلا مرجح وفیه
نظر من وجوه الاول انه تعالی موجب فی صفاته عند المتکلمین ومن
جملتها صفة الارادة فیکون وجود صفة الارادة بالایجاب وبعد
وجوب وجودها تکون مخصصة لذاتها الثانی ان اللازم اما الایجاب
او الترجیح بلا مرجح او التسلسل او الدور فتدبر الثالث ان هذا
التقریر لا یساعده کلام المحشی فالحق فی تقریره ان یقال انا لا نسلم
وجود صفة من شانها صحة الفعل والترک من غیر مخصص لانه
ممتنع لاستلزامه المحال وهو ترجیح احد المتساویین علی الآخر من
غیر مرجح اجیب عنه بان الترجیح بلا مرجح وهو ایجاد احد المتساویین
من غیر سبب داع الی ایجاده لیس بمحال بل هو واقع بمجرد الارادة
التی من شانها ذلک الترجیح فان الهارب من السبع اذا عن
له طریقان متساویان من کل الوجوه یختار احدهما من غیر
سبب داع باعث علیه وکذا شان العطشان اذا کان عنده
قدحان فیهما ماء وهما متساویان من کل الوجوه وکذا حال الجائع
اذا کان عنده رغیفان متساویان من کل الوجوه وانما المحال هو
الترجح بلا مرجح وهو وقوع احد المتساویین من غیر موجد وهو غیر
لازم من کون الارادة مرجحة لوجود الفاعل ههنا وهو الواجب
تعالی واعترض علیه بان هذا الجواب لا یجدی نفعا لانه یجوز ان
یکون مخصص احد المقدورین بالوقوع فی وقت معین هی القدرة
واستواء نسبتها الی الطرفین والاوقات انما یستلزم الترجیح بلا
مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والقول
بان کون القدرة مرجحة یستلزم الترجح دون الارادة مشکل علی انا
نقول قد صرح السید الشریف فی شرح المواقف فی بحث الامکان
الترجیح بلا مرجح یستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الایراد

عن هذا الایراد الا بان یقال ان تعلق الارادة بترجح احد الطرفین
محتاج الی تعلق آخر مخصص له وهکذا الی ما لا نهایة له والتعلقات
امور اعتباریة لا یجری فیها برهان التطبیق فالتسلسل فیها لیس
بمحال وفیه تامل ونقول قال السید الشریف ههناک ما حاصله
الترجح الصادر من الفاعل لاحد مقدوریه علی الآخر لا لداع
یدعوه الی اختیار ذلک المقدور لیس بمحال لانه ترجیح بلا مرجح وفیه بحث
وهو ان المحذور ان رجح احد مقدوریه بارادته لکن اذا کان
ارادته لاحدهما مساویة لارادته للآخر بالنظر الی ذاته توجه ان
یقال لم اتصف باحدی الارادتین دون الاخری فان استند ترجح هذه
الارادة الی ارادة اخری نقلنا الکلام الیها ولزم الارادات وان لم
یستند الی شیء فقد ترجح احد المتساویین علی الآخر بلا سبب فان قیل
الارادة واحدة لکن یتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فیلزم
ح التسلسل فی التعلقات انتهی ملخصا فعلم منه انه لم یرتض ٥
الاستلزام علی اطلاقه وحکم ببطلان التسلسل فی التعلقات وانت
خبیر بانه سبحانه وتعالی لا یسئل عما یفعل وانه لا یلزم ترجح احد المتساویین
علی الآخر اذا لم یستند ترجح هذه الارادة الی ارادة اخری لجواز استنادها الی ذات الی ارادة م
الواجب وان التعلق لیس بصالح لان یکون مخصصا له والا یلزم عدم
انقراض المتعلق بالکلیة فی جانب الماضی فتامل فیه فانه دقیق و
قیل فی الجواب انه انما یستلزم الترجیح بلا مرجح اذ لو کان تعلقها غیر تابع
للعلم والمذهب علی خلافه فتعلق علمه تعالی بانه یوجد ویخلق فی الوقت
الفلانی بقدرته وارادته شخصا کذا لمصلحة کذا لما کان حاصلا فی
الازل فلا جرم یخصص صفة الارادة بناء علی ذلک تعلقت بوقوع
زید فی ذلک الوقت ولا یلزم الایجاب وفیه شیء خفی فتامل فی الاستخراج
واحفظ هذا الجواب قوله تحقیقه اه ای تحقیق کون العلم مطلقا
سواء کان تصورا او تصدیقا غیر الارادة المخصصة المرجحة انه

لو كان عينها فاما عينها بالنظر الى التصور وهو ظاهر البطلان
لان التصور عام للوقوع وغيره والعام لا يكون مخصصا ومرجحا
وتركه الشارح بناء على ظهور انه لا يكون عينها واما عينها بالنظر
الى التصديق وهو ايضا باطل لان التصديق بوقوع الشيء فرع و
توقعه ووقوعه فرع ارادته المخصصة فلو كان عينها يلزم ان يكون الشيء
فرع نفسه فيلزم الدور والمراد من التصور ههنا هو العلم بغير القضية
سواء كان بطريق الحضور او الحصول فلا يرد ان التصور من اقسام
العلم الحصولي وكذا التصديق وعلم الواجب كله حضوري وفيه
تامل بالنسبة الى المعدومات الازلية والمراد من كون التصديق
بالوقوع كونه صورة وظلا له وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه كالعلم
بفائدة ما وهو الفعلي او متأخرا عنه وهو الانفعالي فلا يرد انه قد يوجد
التصديق ثم يوجد مضمون القضية كما في القضايا الاستقبالية نحو
سيضرب زيد وسيخرج عمرو فلا يكون التصديق متأخرا عن الوقوع
حتى يكون فرعا له وفيه تامل من وجه آخر **قوله** وبه يندفع اه اعلم ان
العلم الفعلي هو الذي يكون سببا للوجود الخارجي كما نتصور امرا مثل
السرير ثم نوجده والعلم الانفعالي هو الذي يكون مستفادا من الوجود
الخارجي كما يوجد امر في الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره فالعلم
الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالي
كلي يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى
بمصنوعاته علم فعلي لانه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون
علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا
بافعالنا وربما قال الحكماء لا نسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك
في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي
كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا
كما اخترناه في الباري سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون

يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون
شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا كذا في شرح المواقف **قوله**
نعم يرد اه فيه بحث من وجهين الاول ان رعاية الاصلح ليست بواجبة
عليه تعالى فلا يكون العلم بالمصلحة مخصصا ومرجحا والثاني ان العلم
بالمصلحة ان كان تصورا فلا يكون مخصصا مرجحا وان كان تصديقا
فهو فرع الوقوع وقد عرفت ان معنى الفرعية ههنا ليس بتأخره عن
الوقوع فتدبر **قوله** ولا مخلص اه فيه بحث لانه يستلزم الترجيح
بلا مرجح وقد عرفت انه يستلزم الترجيح بلا مرجح **قوله** قلت هذا اه
حاصل الجواب انه هذا التفسير ليس لما يصحح اطلاق المريد حتى يلزم
كون النار مثلا مريدا بالنسبة الى احراقه للحطب بل للارادة
الموجودة في الواجب تعالى فلا يلزم كون الجماد مريدا لان الارادة
غير متحققة فيه عن اصل والكلام في معنى الموجودة قال بعض
الشراح لا يخفى ان هذا انما يتم ان لو فسر قوله ولا مغلوب بان لا
يكون مضطرا في افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر
بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في
افعاله غير مختار فيها فح يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له
قاسر في افعاله وليس شاء فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل
يفعله باختياره فح يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية
زائدة على ذاته تعالى انتهى وفيه شيء يعرف بالتامل فتامل **قوله**
نعم يرد اه حاصله ان هذه السلوب لا تكون مخصصة مرجحة لان
نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على السواء وهو بديهي
فتدبر **قوله** وان اريد اه حاصله دفع ما يقال في الجواب عن الايراد
المذكور اما تقرير الجواب فان المراد بالارادة ليس نفس هذه السلوب
بل صدور الفعل عن الذات مع هذه السلوب فلا حاجة الى المخصص
حتى يرد الاعتراض السابق واما تقرير الدفع فهو قول بالايجاب لانه

لما لم يكن هذه السلوب مخصصة مرجحة فلا يكون طرف الفعل الا
باقتضاء الذات له قيل انما من قبيل الارادة بهذه السلوب اثبت
المشية فلتكن هي المرجحة قلنا الفرق غير ثابت لا عرفا ولا لغة
فتدبر **قوله** الملازمة غير مسلمة لانهم قسموا الاراد الى تفويضية
وايجابية ومنعوا استحالة تخلف المراد عن التفويضية والمتعلقة
بايمان الكافر مثلا انما هي التفويضية وقد عرفت ما فيه لانه لا يخلو عن
النقص المحال عليه تعالى **قوله** لكن الكلام على التحقيق وهو انه
سبحانه وتعالى كلما اراد شيئا فهو كائن ومراد له وان لم يكن
مرضيا له ومامورا به لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في
الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله
عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كذا قيل وفي هذه
الاستدلالات تامل يعرف وجهه مما سبق من بيان مذهبهم فتدبر **قوله**
قيل عليه اه اجيب عنه بان مغايرة الكلام للعلم التصوري بديهية
فلا حاجة الى بيانها فلذا اقتصر الشارح المحقق على بيان المغايرة
بينه وبين العلم التصديقي وفيه نظر لان دعوى البداهة في محل
النزاع غير مسموعة وقيل في الجواب المقصود ههنا مجرد تصوير
الكلام النفسي بحيث يمتاز عن اللفظي والعلم والارادة واما اثباته
له تعالى فبالدليل الآتي المذكور في الشرح وفيه نظر لانه انما يدل على
ثبوت الكلام له تعالى لا على المغايرة بينه وبين العلم والارادة فلا
بد من بيان المغايرة ايضا بل لا بد من بيان مغايرته لسائر
الصفات الثبوتية والجواب اللايق بالقبول ان المقصود دفع زعم
المعتزلة القائلين بان الكلام النفسي في الواجب ليس الا علمه المغاير
الكلام النفسي للعلم اليقيني عين المطلوب فتدبر **قوله** على انه لا يتم
في شانه تعالى اذ لا يصح ان يقال في شانه تعالى انه قد يخبر عما لا يعلمه
بل يعلم خلافه لانه يستلزم احد الامرين المحالين عليه تعالى وهما الكذب

الكذب والجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال بعض الشراح قال
في الطوالع في بيان مغايرته للعلم والارادة لانه قد يخالفهما فانه
تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما
يخالف علمه فعلى هذا لا يرد قوله على انه لا يتم وكذا قوله وقياس الغائب
وفيه نظر لان الكلام في الاخبار فتدبر **قوله** وقياس الغائب على
الشاهد لا يفيد قيل هذا لا يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وفيه نظر
لان الالزام ليس بمقصود ههنا بل المقصود ههنا اثباته متميزا
عما عداه من الصفات الثبوتية الباقية لانه من جملة مهمات
امور الدين اجاب عنه الامام الرازي بان الخبر لما كان في الشاهد
مغايرا للعلم كان في الغائب ايضا كذلك للاجماع على ان ماهيتهما لا
تختلف في الشاهد والغائب وانت خبير بانه يرد عليه منع عدم
الاختلاف **قوله** محار الافهام اما من الحيرة او الجريان او الجواز و
الكل مناسب ههنا **قوله** والذي يخطر اه ذكره لاثبات وجوده ومغايرته
لكل من التصور والتصديق واراد بالوجدان وجدان الكل فلا يرد
ان الوجدانيات لا يكون حجة على الغير واراد بدلول اللفظ المقابل
للمعنى الموجود في النفس المدلول بحسب اللغة المقيد تارة بالزمان
الماضي كما في ضرب زيد وتارة بالزمان المستقبل كما في سيضرب زيد
وتارة بغيرهما فلا يرد ان ذلك المعنى مدلول النظم بالاتفاق فكيف
لا يكون مدلولا واشار بقوله ثم ان الشاك اه الى مغايرته للعلم التصوري
واشار بقوله ثم انه قد يقصد اه الى مغايرته للعلم التصديقي
ولا يذهب عليك ان الشك لا يتصور في حقه تعالى وكذا لا يتصور
في حقه تعالى الاخبار عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد
لا يفيد وههنا ابحاث اخر تظهر بالتامل في كلامه واشار الى
ما قلنا من الاسولة على هذا الدليل بقوله فتدبر واقول معتصما من
الله تعالى ان العلم من شانه ان يتعلق بالمعدوم من حيث

هو معدوم وان الكلام ليس من شانه ان يتعلق بالمعدوم من حيث
هو معدوم فثبت ان احدهما غير الآخر قوله والحق اه اى الحق ان
الامر يغاير الارادة لانه تعبير عن النسبة الثبوتية بطريق الاستعلاء
مطلقا سواء اراد وقوع ما تعلق به الامر او لا كما فى الامر بايمان
الكافر وانكار هذا مكابرة غير مسموعة اصلا قوله لابد فى التوفيق
من التمحل اقول ان المذكور فى التلويح توقفه على ثبوت كلامه تعالى و
المذكور ههنا توقف ثبوت الكلام على الاجماع وهو غير موقوف
على الشرع بل على صدق النبى عليه السلام وهو موقوف على المعجزة مطلقا
لا على ثبوت الشرع فلا حاجة الى التمحل كذا قيل واقول ان توقف
ثبوت الشرع على ثبوت الكلام بحسب الخارج وتوقف ثبوت الكلام
على ثبوت الشرع بحسب الذهن فلا دور ولا منافاة بين كلاميه
وقيل ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظى والمثبت بالشرع
هو النفسى قوله وقيامه يستلزم قيام الكلام جواب سؤال مقدر
لا يخفى تقريره على من له ادنى شعور قوله والمعتزلة يقولون اه يعنى
انهم يقولون بقيام المأخذ بمعنى ايجاد الكلام القائم بالغير وهو
عدول عن الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها
فى الغير والاصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وههنا بحث من وجوه الاول انهم قائلون باطلاق المتكلم
عليه تعالى باعتبار المعنى الحاصل فى الغير لا بقيام التكلم به تعالى
بمعنى ايجاد الكلام فى الغير نظيره انهم اطلقوا الخالق عليه تعالى باعتبار
الخلق بمعنى المخلوق الثانى انهم ذهبوا الى ان كلامه تعالى هو الحروف
والاصوات القائمة بذات الحافظ والقارى ومن مذاهبهم ان
العبد خالق لافعاله الاختيارية فالموجد لها هو الحافظ القارى
فمعنى كونه تعالى متكلما كونه مقدرا للقدرة على ايجاد العبد الحافظ
لتلك الحروف والاصوات بها الثالث ان منهم من ذهب

من ذهب الى ان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للاشكال الكتابية
فى اللوح المحفوظ وكلام الفاضل المحشى يوهم اتفاقهم فى المعنى الذى
ذكره فلابد من ذكر قيد دافع له ويمكن الجواب عن الاول بان كون
المتكلم بمعنى موجد الكلام فى الغير شايع فى كلامهم وقيام ذلك
الايجاد به تعالى بديهى لا يتصور انكاره من العقلاء وعن الثانى
بان تلك الحروف والاصوات المركبة المرتبة ليست من الافعال
الاختيارية للعباد وعن الثالث بان المحشى الفاضل اراد ذكر
كلامه على وفق ما ذكره الشارح المحقق وهو سيذكر كلا المعنيين فهو
قرينة على المراد ههنا من بيان مذهب الجمهور منهم وههنا بحث
من وجه آخر وهو ان الكلام صوت قائم بالهواء فمعنى التكلم ليس الا
احداث الكلام فى الهواء فلا يقوم بالمتكلم فهو يؤيد مذهبهم من وجه
ويزيفه من وجه آخر والحق ان ذلك انما يتصور فى الكلام اللفظى
لا فى النفسى فلا يؤيده وانه من صفات المتكلم باعتبار جزء وجه
من ثمة فلا يزيفه قوله هذا قول الحنابلة اهم اصحاب احمد بن حنبل
رحمه الله قالوا النظم المؤلف من الحروف المترتب بعضها على بعض
قديم قائم بذاته تعالى فنقول ان اريد ترتب الاجزاء فى الوجود بحيث
لا يوجد الثانى الا بعد عدم الاول فالقول بقدمه لا يصدر عن العاقل
فضلا عن هذا المجتهد وان اريد به الترتب فى الترتيب بحيث اذا عكس
لم يكن قرآنا فالقول بقدمه ممكن ونقول ان اشتراط وجود كل حرف
بانقضاء الآخر بالنظر الينا لعدم مساعدة الآلة فيكون مذهبه
عين مذهب السلف الذى سيذكره الشارح فى آخر البحث فتدبر قوله
واما الكرامية فقائلون بحدوثه هذا مذهبهم المشهور وقد عرفت ان
الحادث القائم به تعالى قوله كن على رأى بعضهم او الارادة على
رأى الآخرين وان الكلام عندهم قديم لكن بمعنى القدرة على
التكلم وههنا بحث برد على القول بكون كن حادثا وهو انه محتاج

آخر وهو محتاج الى غيره فيلزم اما الدور او التسلسل فتدبر والظاهر
ان غرض المحشي الاعتراض على الشارح بانه بين مذهب الكرامية
على خلافه حيث قال ومع ذلك فهو قديم لان الظاهر منه ان يكون
من تتمة قول الحنابلة والكرامية جميعا فحمله على معنى ومع ذلك فهو
قديم عند الحنابلة بعيد جدا ويمكن ان يقال انه يجوز ان يطلع الشارح
المحقق على فرقة من الكرامية موافقة في هذا الباب للحنابلة
لكن فيه بعد من وجه آخر لعدم تقييد اللازم المشعر بذلك قوله
هذا مذهب اه اعلم ان كلامه تعالى واحد عندنا لانه لو تعدد لاستند الى
الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم
لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
سواء فيلزم عدم التناهي فيه وقيل كلامه تعالى خمسة الامر والنهي
والخبر والاستفهام والنداء واعلم ان ابن سعيد من الاشاعرة
وطائفة كثيرة من المتكلمين المتقدمين ذهبوا الى انه في الازل
ليس بمتصف بشيء من هذه الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال
عند تعلقه بالحادث به واورد عليهم انها انواعه فلا يوجد بدونها
اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه واجيب عنه بمنع ذلك
في انواع تحصل له بحسب التعلق فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها
ايضا نعم لا يتصور ذلك في الجنس الحقيقي بالنسبة الى انواعه الحقيقية
فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص فيما لا يزال
يكون خبرا فيه وباعتبار تعلقه بشيء آخر وعلى وجه آخر فيما لا يزال
ايضا يكون امرا فيه وكذا الحال في البواقي وقيل عليه ان الكلام
النفسي اذا كان مدلول اللفظي لزم تعدده لكون اللفظي متعددا
وان الاتحاد بالذات والتعدد بالاعتبار بين قوله تعالى واقيموا
الصلوة وبين قوله تعالى ولا تقربوا الزنا غير معقول واجيب عنه
بان الامر مشكل لو كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي للكلام
للفظي واما اذا كان التعبير باللفظي عن النفسي من قبيل
التعبير بالاثر عن المؤثر فلا اذ لا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر
ولا من تغاير الاثرين تغاير المؤثر اذ لا تعدد فيه والتغاير فرع
التعدد وذهب الشيخ الاشعري وبعض الاشاعرة الى ان كلامه
الواحد تعلق بها فيما يزال فافترقا في حدوث التعلق وقدمه
بعد اتفاقهم في الانقسام الى تلك الاقسام الخمسة انما هو بحسب تعلقاته
قال الآمدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في
الازل في كونه امرا او نهيا وغيره من اقسام الكلام فاثبته الشيخ
الاشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء
فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب
فيتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب تعلقه
ح بكل ما يمكن ان يتعلق قلنا لعل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا المقدار
من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع واما بحسب تشخص كل
نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان يكون التعلق حادثا باعتبار قوله
والجواب الحق اه قيل انما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى
القول بان ادلة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر وهي خلاف
الظاهر فيه نظر لان تعلقه بالافراد الشخصية لهذه الانواع
الخمسة حادث ومعلوم ان كل نوع منها لا يوجد الا في ضمن الافراد
والجواب بانه في النوع الحقيقي بالنسبة الى افرادها مشترك الورود بينه
وبين الجواب السابق ولا شك ان من قال بازلية التعلق حكم بان كلامه
تعالى تعلق في الازل على وجه مخصوص يكون كلاما امرا فيما لا يزال
وقس عليه البواقي فتدبر قوله واعترض على مذهب الحدوث اه نقل عنه
هذا الاعتراض ليس بمختص على مذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص
وهو الذي ذكره الشارح الفاضل مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم
الا ان يراد به تلخيص السؤال والجواب وح يرد الاول انتهى تقرير

الايراد بان يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير امر ولا نهى
ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العالم بدون الخاص واجاب الفاضل
عصام الدين عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم عن ابن
سعيد جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا
يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء
الاعتراض اشتباه النفسى باللفظى فان اللفظى لا يخرج عن
هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسى والا تجعل الاقسام
انواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد واقول فيه تامل
بالنظر الى ما ذكره الآمدى فتدبر وقال الفاضل عصام الدين ان
هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجرى فى القدرة والعلم وغير ذلك
وان ما ذكره من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها
اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والجواب
عن الاول ان منشاء السؤال اشتباه الكلام اللفظى بالنفسى فان
الكلام اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام والا تجعل الاقسام انواعا
لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد بل لا يجعل الماخوذات بالاعتبار
اقساما للشخص فلا يجرى فى سائر الصفات وعن الثانى بان الاقسام
مذكورة على سبيل التمثيل وفيه تامل فتامل **قوله** بخلاف الكلام هذا
جواب سؤال مقدر اما تقرير السؤال فبان يقال انه اذا كان الامر
من حيث هو امر مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام واما تقريره
فبان يقال ان اريد من لزوم مغايرته للكلام لزوم مغايرته للكلام
فى ضمن الخبر فالملازمة مسلمة ولكن لا يلزم منه ان لا يكون كلامه
تعالى فى الازل صفة واحدة فى نفسه وان اريد منه مغايرته له مطلقا
فالملازمة ممنوعة ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه
انه زيد من حيث هو كاتب ولا شك فى انه لا يلزم منه ان يكون
زيد كاتبا لان المراد من الكثرة الذى يفرض صدق الكلى عليها

عليها هى الكثرة بالذات لا بالاعتبار على ما بين فى محله **قوله**
لا يوجب الاتحاد والا يلزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة
وهو ظاهر البطلان وهذا منشاء الغلط **قوله** ولو سلم اه اى
ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهى والاستفهام
والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك فى وجود
الاستلزام بين الكل فيلزم الترجيح بل الترجح بلا مرجح قيل فى
توجيهه كل طلب فى الكلام اللفظى يحصل بتصرف فى الكلام الخبرى
فان قولنا اضرب حصل بالتصرف فى تضرب على ما بين فى علم التصرف
فيكون الخبر اصلا فى اللفظى فكذا فى النفسى قلنا هذا غير تام ولا
يفيد الجزم وظهر منه ضعف ما قيل من ان الكلام امر فى الازل
والبواقى ترجع اليه لاستلزامها اياه فان حاصل النهى الامر
بالكف وحاصل النداء الامر بالاجابة وحاصل الاستفهام الامر
بافادة شىء وحاصل الخبر الامر بالاعتبار وقال الفاضل عصام الدين
وفيه ان الاخبار متعدد فلا يثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينف التعدد
عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات
فلا يخص الا بالتمسك بالتعلق وكلامه ليس بشامل لامر الندب والاباحة
والنهى التنزيهى انتهى بلخصا اللهم الا ان يقال ان الاقسام مذكورة
على سبيل التمثيل ويمكن ان يقال الامر حقيقة فى الوجوب فقط وكذا
النهى حقيقة فى الحرمة فقط فتدبر قال الشارح فان قيل اه هذا اشارة
الى احد الدليلين المعقولين من طرف المعتزلة وادلتهم المنقولة
ستذكر فى الشرح ايضا مع اجوبتها والدليل المعقول الآخر لهم انه
لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه
يكون كالعلم فى ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما علمه يتعلق بجميع ما
يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن
والقبح بالشرع صح فى كل فعل ان يامر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره

ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا
والجواب عنه ان الشئ القديم الصالح للامور المتعدد قد يتعلق
ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق
ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض
فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص
ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون
بعض آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون
بعض فلا تسلسل كذا في شرح المواقف قوله واعترض عليه اه
قال في شرح المواقف يرد عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على
الطلب وتخيله وهو ممكن وليس سفه واما نفس الطلب فلا شك
في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من
يطلب منه شئ محال انتهى اجيب عنه بانه ان كان مقصود
الطالب الاتيان بالمطلوب حال العدم فلا شك في كونه سفها
واما اذا كان المقصود الاتيان به بعد الوجود والاقتدار فلا
استحالة فيه اصلا وقيل الحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان
المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشئ
فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المطلوب الاتيان
حال الوجود من فهم الخطاب واقول يمكن ان يقال ان ما فرض انه معدوم
فهو موجود عنده تعالى وان كان معدوما عندنا على انه يجوز ان يكفي
الفهم له في المستقبل في تحقق حقيقة الطلب في الماضي ونظيره ان
القدرة في الازل تعلقت في الازل ايضا بوجود المقدور فيما لا
يزال فتامل قوله لا يقال يلزم منه اه يعني ان ما ذكر يستلزم ان لا
يامرنا النبي بشئ ولا ينهينا عن شئ بل عمم عليهما بالنسبة الينا
وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل
مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص

واختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيما عداهم بطريق
القياس بعيد جدا قد ذكر هكذا في اطراف شرح المواقف على انه
يكون كلام المحقق الطوسي قوله لانا نقول اه حاصله ان خطابه
عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع و
الضمن والخطاب الصريح للمعدوم سفه واما الخطاب له ضمنا
وتبعا فليس بسفه اصلا قوله فان القرآن اه يعني ان القرآن وان
كان مشتركا بين اللفظي والنفسي ككلام الله لكن شاع استعماله في
اللفظي بالنسبة الى اهل اللغة والقراء واهل هذا الفن كما شاع استعمال
كلام الله في النفسي بالنسبة الى اهل هذا الفن يعني اهل السنة والجماعة
وهذا القدر يكفي ههنا فلو قيل القرآن غير مخلوق لسبق الى الفهم
عدم اللفظي وقال الفاضل عصام الدين وايضا القرآن يشعر
بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على
الترادف وجه التنبيه ان عدم مخلوقية كلام الله قد علم مما سبق
من قوله هو صفة له ازلية فالحكم بعدم المخلوقية انما هو على القرآن
فكلام الله عطف بيان للقرآن فيكون متحدا معه في المفهوم
وقد عرفت ان اطلاق كلام الله على النفسي شايع بخلاف اطلاق
القرآن عليه فتدبر قوله وقد ثبت اه جواب سؤال مقدر
وهو ان كثيرا مما ثبت له تعالى يجب صرفها عن ظواهرها لاستحالتها
في حقه تعالى مثل اليد والوجه وغيرهما والمتكلم من جملتها الا الكرب [١٧ اذ لا معنى للكلام صح]
من الاصوات والحروف الحادثة المتعاقبة في الوجود فلو لم يصرف
عن ظاهره يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال قوله
يريد به اه جواب سؤال مقدر وهو ان اتصافه تعالى بالاعراض
بمعنى ايجادها صحيح ولكن لم يطلق عليه لعدم ورود الشرع به
مع ايهامه للنقص بخلاف اطلاق المتكلم قال الشارح بل معنى قديم
اه فالمحفوظ في قلوبنا مثال له كما ان الصورة في المرآة مثال للمرئي

فهو ليس بعينه كما انها ليست عينه فلا يلزم من كون المحفوظ حالا
في قلوبنا كون المعنى القديم القائم بذاته تعالى كذلك قال الشارح
ووجودا في الاذهان هذا تام على رأي القائلين بالوجود الذهني
من الحكماء وبعض المتكلمين واما على رأي جمهور المتكلمين فليس
بتام فتامل قال الشارح ولما كان دليل الاحكام اه هذا جواب سؤال
مقدر وهو ان الاصوليين جعلوه اسما للنظم المخصوص وعرفوه
بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر فلو كان له المعنى القديم
القائم بذاته تعالى فتعرضوه وهم من اكابر اهل السنة والجماعة قال
قال الشارح اي للنظم من حيث اه هذا التاويل يأبى عنه جعل الامام
الاعظم اللفظ ركنا غير لازم والمعنى ركنا لازما فتامل قال الشارح
اي يسمع ما يدل عليه قول هذا ظاهر في صورة المجاز في الطرف
بطريق ذكر المدلول وارادة الدال ويمكن ان يقال هذا بيان حاصل
المعنى فح يمكن تطبيقه على كل من التوجيهات الثلثة وهي المجاز
في الطرف والحذف والنسبة قال الشارح فلا يصح النفي اصلا لا يقال
اذا كان احد معنيي المشترك غير الآخر فيصح نفي احدهما عن الآخر
فيصح نفي كلام الله بمعنى اللفظي الحادث عن كلام الله بمعنى الكلام
النفسي وكذا يصح العكس قلنا قوله اصلا قيد المنفي لا النفي وقد
عرفت معنى الاضافة في كل من المعنيين وفرق بين نفي المعنى
الحقيقي عن المعنى المجازي كما في قولنا الرجل الشجاع ليس باسد وبين
نفي احد المعنيين للمشترك عنه فان الاول لا يحتاج الى القرينة بخلاف
الثاني قال الشارح وما وقع في عبارة اه جواب سؤال مقدر وهو
ان الاشتراك مخالف لما وقع في كلام المشايخ من كونه مجازا في النظم
المؤلف وحاصل الجواب ان المجاز في كلامهم ليس في مقابل الحقيقة
بل في مقابل التحقيق والاصل **قوله** يرد عليه اه يعني ان المستفاد
من كلامه هذا يكون القرآن اسما مشتركا بين الكلام النفسي القديم

القديم واللفظي الحادث او حقيقة في الاول ومجازا مشهورا في الثاني
وان يكون المراد من القرآن في قولهم القرآن مكتوب في مصاحفنا
محفوظ في قلوبنا مقروء بالسنتنا مسموع باذاننا لفظيا حادثا
وان يكون كل من الاسنادات الكائنة في ذلك القول اسنادا حقيقيا
فح يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص لان جواب المص
مبني على ان يكون المراد من القرآن في قولهم المذكور هو النفسي
القديم وان يكون كل من الاسنادات الكائنة في قولهم المذكور
اسنادا مجازيا مع ان المقصود منه تحقيق جواب المص وفيه
بحث لانا لا نسلم ان المقصود منه مجرد تحقيق جواب المص لم لا يجوز
ان يكون المقصود منه مجرد ايراد الجواب الحق او تحقيق جواب المص
وتفصيله بحيث يستفاد منه ضمنا ذلك الجواب الآخر ولعل هذا وجه
التامل ولا يذهب عليك ان الحمل على مجرد جواب المص يحتاج الى
الصرف عن الظاهر في كثير من عباراته ولا يخفى عليك ان معنى كون
الشيء موجودا في الاعيان كونه قسما منها ومعنى كونه موجودا
في الاذهان اما حصوله فيها اما بنفسه او بمثله واما كونه ثابتا بحكم الاذهان
اي العقول وهو المناسب لمذهب المنكرين للوجود الذهني ولقوله
وهو على ما في الاعيان ومعنى كونه موجودا في العبارة كونه مدلولا لها
كما يدل عليه قوله وهي على ما في الاذهان ومعنى كونه موجودا في الكتابة
كونه مدلولا للنقوش ولو بالواسطة والا يلزم وجود الشيء الواحد
في وقت واحد في مواضع متعددة متغايرة وهو بين الاستحالة
فافهم **قوله** والتفصيل اه اي تفصيل الكلام في ان هذا جواب
آخر لا تحقيق جواب المص ان المعتزلة لما تمسكوا اه **قوله** قال بعضهم
اي قال من لم يجوز اسماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى
عليه السلام بالكليم يعني انه لما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع
الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يذهب عليك ان كلام

الشارح لا يختص بسماع صوت غير مكتسب للعباد على خلاف العادة
ايضا من جهة واحدة بل يشمل كلا الامرين لكن لما كان كل منهما
صالحا لوجه التخصيص اشار اليه بقوله وقال بعضهم اه لا الى انه غير
مندرج تحت قول الشارح اعلم ان من جوز استماع الكلام النفسي
كالشيخ الاشعري والامام الغزالي وغيرهما قالوا في وجه التخصيص
باسم الكليم انه عليه السلام لما سمعه بلا حرف ولا صوت كما يرى
ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف خص به قوله قبل اعتبار
العلاقة اه يعني ان قوله ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته
على المعنى يدل على النقل عن الكلام النفسي الى الكلام اللفظي للعلاقة الدالية
والمدلولية فيكون كلام الله منقولا والمدعى كونه مشتركا بينهما ويكون
مجازا في الكلام النفسي عند ذلك الناقل فيصح النفي عنه وهو باطل
قوله وجوابه اه حاصله انه لا بد في كون اللفظ منقولا من هجر المعنى
الاول وهو ليس بمتحقق ههنا لان اعتبار العلاقة لا يقتضيه فلا يكون
منقولا ولا مجازا في الكلام النفسي بل يكون مشتركا وحقيقة فيه ايضا
لا يقال الهجر غير معتبر في كون اللفظ منقولا بل المعتبر فيه انما هو اشتهار
اللفظ في المعنى الثاني ويدل عليه كلام الشارح في التهذيب حيث قال
فيه ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر
في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز ولا شك انه
اشتهر في الكلام اللفظي بين القوم فيكون منقولا لانا نقول ان
مطلق الاشتهار غير كاف في كونه منقولا والا يلزم ان يكون المجاز الذي
اشتهر في المعنى المجازي منقولا وهو باطل على ما يدل عليه كلمات
القوم في كثير من المواضع بل هم يصرحون بان من المجازات ما يستعمل
دائما في المعنى المجازي ولم يستعمل في معناه الحقيقي اصلا فالمراد من
الاشتهار في كلامه في التهذيب هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث
يكون الاول مهجورا بحيث لا يستعمل فيه الا مع قرينة بالنسبة الى ذلك

الى ذلك النقل وههنا بحث وهو ان اعتبار العلاقة بين المعاني
للمشترك غير لازم مع ان كلامه يدل على ذلك نعم قد تحققت
العلاقة في نفسها بين المعاني لبعض المشترك كلفظ الامكان
بالنسبة الى الامكان العام والخاص ولكن اين هذا من ذاك قوله
وقد يجاب اه حاصل الجواب انه لا بد في كونه منقولا من تأخر الوضع
للمعنى المنقول اليه عن الوضع للمعنى المنقول عنه بخلاف كونه
مشتركا فان تأخر الوضع للمعنى عن الوضع للمعنى الآخر غير لازم
فيه بل قد يكون اللفظ موضوعا للمعنيين معا بلا تقدم احد
الوضعين على الآخر واعتبار العلاقة بين المعنيين لا يقتضي
تأخر احد الوضعين عن الآخر حتى يكون منقولا وما نحن فيه
من قبيل اللفظ الموضوع للمعنيين بلا تقدم احد الوضعين على
الآخر فيكون كلام الله مشتركا بين الكلام النفسي واللفظي لا منقولا
وحاصل الاعتراض ان اثبات كون كلام الله موضوعا لكل من
الكلام النفسي واللفظي بلا تقدم احد الوضعين على الآخر مشكل
جدا مع انه لا ضرورة في التزامه لامكان الجواب عن السؤال من
غير ارتكاب تكلف وهو الجواب السابق ولا شك ان هذا الاخير احق
من جانب المانع والمجيب من جانب المستدل المدعي بكونه مشتركا
فقد احسن المحشي الفاضل في اثبات الاثبات ونقول لو كفى في كون
اللفظ مشتركا كونه موضوعا للمعنيين معا يلزم ان يكون كثير
من الالفاظ مشتركا كالضمائر والحروف وامثالها لان الوضع في
هذه الصورة لا يكون متعددا بل واحدا متعلقا بالكثير وفي المشترك
لا بد من تعدد الوضع قوله ويرد عليه اه حاصله ان كلام الله
ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون
ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله ضرورة انه ليس بذلك الشخص القائم
بذاته تعالى وانه باطل لان ما قرأناه هو القرآن المنزل على النبي

عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام المتحدى به باقصر سورة
حتى يكفر من انكر كونه كلام الله تعالى وان كان اسما للنوع القائم
بذاته تعالى اعنى الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية
المحل يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته تعالى
بخصوصه مجازا لكونه ح مستعملا فى غير ما وضع له وهو النوع
فيصح نفى كلام الله عن ذلك الشخص القائم بذاته تعالى حقيقة كما يصح
نفى الاسد عن الرجل الشجاع حقيقة وهو بين البطلان وكذا الامر
بالنسبة الى ما قرأناه وانما لم يذكره لكفاية ما ذكره من الفساد فى المقصود
وانما قال بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل
بعمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه ح كان مستعملا فيما وضع
له على ما بينه الشارح فى شرح التلخيص وههنا بحث من وجوه الاول
ان ما قرأناه عين كلامه فان القائم بالقارئ انما هو التلفظ لا الملفوظ
فان من انشد عدة من ابيات ديوان الحافظ فيقال فى حقه انه
قرأ عدة من ابيات الحافظ ولا يقال انه قرأ ابياتا تماثل ابيات
الحافظ وليس هذا راجعا الى العرف والاصطلاح بل هو كذلك فى
حد ذاته الثانى انه لا مماثلة بين القديم والحادث الثالث انه ان اراد
بصحة النفى عنه حقيقة صحة نفى صدق ذلك النوع عليه حقيقة فلزومه
ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرده بل صدقه عليه واجب وان
اراد بها صحة نفى كون كلام الله موضوعا له بخصوصه فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم ممنوع ويمكن الجواب عن الكل اما عن الاول فبان
يقال ان القول بان التلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج
عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها
مجتمعة فى الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض اى المراد
باللفظ هو اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ الحاصل القائم بنا عبر عنه
بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية

المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بعدم
الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضا وان الادلة الدالة على
الحدوث انما تدل على حدوث القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن
وقراءته لان تلفظه ليس بقرآن واما عن الثانى فبان يقال ليس
المراد بالمماثلة ههنا الا المشاركة فى الدلالة على المعنى الذى دل
عليه اللفظ القائم بذاته تعالى واما عن الثالث فبان يقال
الظاهر المتبادر من اطلاق كلام الله على القائم بذاته تعالى بخصوصه
كونه على طريقة الحقيقة والتبادر من امارات الحقيقة والقول
بمجازية ذلك الاطلاق خروج عن ظاهر الشرع مع امكان كونه
حقيقة بل عن العدل والانصاف **قوله** وان جعل اه حاصله
ان كلام الله تعالى ان كان اسما موضوعا بالوضع العام لكل واحد
من الجزئيات القائمة بذاته تعالى وبذوات القراء فلا يلزم ان لا يكون
ما قرأناه كلام الله ولا يلزم ان يكون اطلاقه على القائم بذاته تعالى
بخصوصه مجازا لكن يلزم ح ان يوصف كلام الله بالحدوث حقيقة
كما انه يلزم ح ان يوصف بالقدم حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة
بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن ولان ذوات
القراء حادثة وحدوث المحل يستلزم حدوث الحال فيه ونحن لا نقول
بحدوث كلام الله اصلا وههنا بحث وهو ان القول بحدوث كلام
الله بالنسبة الى معناه القائم بغير الله تعالى لا فساد فيه بل العقل
يدل بالبداهة على ذلك ولا ينافى القول بقدم كلام الله بالنسبة
الى معناه القائم بذاته تعالى كما كان كذلك فى صورة الاشتراك والحاصل
ان كلام الله اذا كان موضوعا بالوضع العام لكل واحد من تلك
الجزئيات يكون بعضها قديما وبعضها حادثا ولا استحالة فيه **قوله**
ولا مخلص اه اى لا مخلص عن هذا الاشكال الا بان يجعل كلام الله مشتركا
لفظيا بين النوع وبين الشخص القائم بذاته تعالى فح لا يلزم ان لا يكون

ما قرأناه كلام الله ولا يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم
بذاته تعالى بخصوصه مجازا ولا ان يكون كلام متصفا بالحدوث
حقيقة لعدم حدوث ذلك النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القائم
بذاته تعالى انما الحادثة هي الجزئيات القائمة بغير الله تعالى نقل عنه العلام
بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين
والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام
كلام الله مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى وههنا بحث من وجهين
الاول لزوم ان يكون اطلاق كلام الله على ما قرأناه بخصوصه
مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وذلك باطل بالاجماع الثاني لزوم ان
يوصف كلام بالحدوث حقيقة ضرورة ان ذلك النظم المعجز المنزل
على النبي عليه السلام حادث فتامل في هذا المقام فانه مكمن مجاز
الافهام قوله يشكل الفرق اه وايضا يلزم ان لا يكون التحدي
مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب
الاجزاء من التقديم والتاخير قال في شرح التلخيص ان مقتضى
الحال اعتبار مناسب للحال والمقام وهو اما ان يكون مختصا باجزاء
الجملة او بالجملتين فصاعدا او لا يختص بشيء من ذلك اما الاول
فيكون راجعا الى نفس الاسناد لكونه عاريا عن التاكيد او مؤكدا
استحسانا او وجوبا بتاكيد واحد او اكثر او الى المسند اليه لكونه
محذوفا او ثابتا معرفا او منكرا مخصوصا او غير مخصوص مصحوبا
لشيء من التوابع او غير مصحوب مقدما او مؤخرا مقصورا على
المسند او غير مقصور الى غير ذلك او الى المسند كما ذكر مع
زيادة كونه مفردا فعلا او غير فعل او جملة اسمية او فعلية
او شرطية او ظرفية مقيدا بالمتعلق او غير مقيد واما الثاني
فكوصل الجملتين او فصلهما واما الثالث فكالمساوات والايجاز
والاطناب انتهى فعلم منه بطلان هذه المقالة اللازمة

اللازمة والجواب عنه بوجهين الاول ان المقصود ليس نفي الترتب مطلقا
حتى يلزم عدم الفرق بين قام ملع ولمع بل الزماني الذي شرط فيه
لوجود بعض عدم بعض من الاجزاء اذ الحروف بدون الهيئة والترتب
لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ مرتبة مجتمعة وان
كان مستحيلا فينا لطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلة لكنه ليس
كذلك فيه تعالى اذ يجوز ان يكون ذلك من لوازم ذاته تعالى لعدم تصور
الآلة فيه تعالى الثاني ان ذلك الذاهب معترف بعدم الفرق مطلقا
فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته
الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات وفي
كل منهما نظر اما في الاول فلانه يستلزم ان لا يكون المنزل على النبي عليه السلام
وما يقرأه كل واحد منا كلام الله لوجوب وجود الترتب الزماني فيهما
واما في الثاني فلانه مع استلزامه لذلك مما لا اشعار في كلامهم بان
كلامه تعالى صفة حقيقية بسيطة وكون تلك الالفاظ القائمة به تعالى
راجعة اليها مما لا صحة له قال الشارح والاحداث والاختراع اه اقول
الاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكماء فانهما غير مسبوقين
بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه شرط فيه انتفاء المادة ايضا
فهو يختص بالمجردات والمتكلمون لم يعترفوا بوجود ممكن غير مادي ولا
زماني فضلا عندهم مساوقين للاحداث قال الشارح على انه خالق
للعالم مكون له وامتناع اه وههنا بحثان الاول ان قوله مكون له
قد وقع في بعض النسخ بالفاء وفي البعض الآخر بدونه فيرد عليه بالنسبة
الى النسخة التي بالفاء ان الاستدلال من احد المرادفين على الآخر فاسد
لانه مصادرة على المطلوب والتغاير بين المدلولين باعتبار التغاير
بين الدالين لا يدفعه وبالنسبة الى النسخة التي لم تكن بالفاء انه اما
خبر بعد خبر وهو غير جائز ههنا لعدم الفائدة واما تاكيد باللفظ
المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر الثاني ان اطباقهما على

صدق قوله انه خالق للعالم لا على انه يطلق عليه خلق العالم فلا
وجه لقوله وامتناع اه مع انه لا معنى لشهادة العقل على
صحة الاطلاق لانه موقوف على النقل عن الشارع ويمكن الجواب عن
الاول بان صيغة التفعيل تفيد الكثرة فيجوز ان يكون خبرا بعد خبر
وعن الثاني بان المراد من اطلاق المشتق ههنا ليس ذكره بل ثبوته
في حقه تعالى بحسب نفس الامر على ان ادلة النقل على صحة هذا
القول انما اى بوروده فيه كقوله تعالى خالق كل شيء فوقع اطلاق
المشتق عليه تعالى في الشرع واطلاق المشتق على الشيء من غير ان
يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ممتنع وكذب فدل الدليل
الذي كان بعض مقدماته نقليا وبعضها عقليا على ان التكوين
صفة لله تعالى كما دل عليه الدليل الذي كان بجميع مقدماته عقليا
فتدبر قال الشارح والثاني انه وصف ذاته اه وههنا بحث من
وجوه الاول ان لزوم الكذب يندفع بان يقال ان الاخبار في الازل
لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا استقبال بالنسبة
اليه تعالى الثاني ان ارادة الخالق فيما يستقبل انما يكون مجازا على مذهب
من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجوح الثالث ان
المجاز لا يتوقف على تعذر الحقيقة بل يكفي رجحانه ومرجحه ههنا ان
الاصل وحدة القديم والتعدد بقدر الضرورة ويمكن الجواب
عن الاول بان ثبوت الكذب لا يتوقف على زمان اصلا بل على عدم
تلك النسبة وعدم نسبة الخلق في الازل مع انه وصف ذاته في
كلامه الازلي بالخلق يكون سببا للكذب قطعا اذا اريد الحقيقة نعم
قد يكون باعتبار الزمان ولكن هذا ليس بواجب ههنا وهو ظاهر
وعن الثاني بان اللفظ اذا دار بين كونه حقيقة ومجازا وبين كونه
مشتركا فالحمل على كونه حقيقة ومجازا اولى من الحمل على كونه مشتركا
وعن الثالث بان الامر المرجوح عند المحققين بمنزلة المتعذر و

المتعذر ولا ضرورة اصلا في تعدد الصفات الكمالية القديمة و
ان الدليل دل على مغايرة التكوين للقدرة والارادة فمست الحاجة
الى اثباته فتدبر **قوله** لم يرد به اه اى لم يرد بهذا الاخراج المعنى
الاضافي لانه نسبة قائمة بين المنتسبين اى المخرج بالكسر والمخرج
بالفتح ليس لها تحقق الا بتحققهما والمخرج بالفتح حادث فهي ليست بقديمة بل
اراد به الصفة الحقيقية التي هي مبدا تلك الاضافة وكذا الامر في سائر
العبارات من الفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
وامثالها لانها امور دالة على الاضافة فالمراد بها مبداها ايضا والغرض
منه دفع سؤال مقدر لا يخفى تقريره على من له ادنى فطانة والتعبير عن
التكوين بهذه العبارات باعتبار تعلقاته المخصوصة **قوله**
يرد عليه اه يعني يرد عليه انه يجوز ان يكون صفة التكوين حادثة قائمة
بغيره تعالى كالاجسام كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان صفة الكتوين
للاجسام والاعراض القائمة بها قائمة بالاجسام فلا يلزم قيام الحادث
بذاته تعالى فان قيل في الجواب عنه انه يستلزم ان يكون كل جسم خالقا
لنفسه ومكونا ولا خفاء في استحالته فنقول ح يلزم الاتحاد بين الدليل
الاول وبين الدليل الرابع والجواب الصحيح عن ذلك الايراد ان
اتمام هذا الدليل الاول انما هو بمقدمة لم يلتفت اليها في الدليل
الرابع ولم يذكرها الشارح لظهورها وهي ان صفة الشيء لا تقوم
بغيره بالضرورة فبعد انضمام هذه المقدمة الى المقدمة المذكورة
يندفع الايراد المذكور ولا يتحد الدليلان وفيه تامل لانه التفت
اليها في الدليل الرابع ايضا لان قوله فيكون كل جسم خالقا
لنفسه ومكونا يدل عليها ودلالته عليها مقصودة له ونقول
الدليل الاول مبني على بطلان تلك المقدمة والرابع على بطلان
كون الجسم خالقا لنفسه بعد تسليم قيام صفة الشيء بغيره فافترق
الدليلان فتامل **قوله** يرد عليه اه يعني انه ان اراد انه يلزم

جواز الاطلاق شرعا فهو ممنوع لانه يتوقف على عدم ايهامه
للنص عند المعتزلة والقاضي منا وعلى اذن الشرع عند اصحابنا
وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى
كالاسود والابيض والاحمر وغيرها وان اراد انه يلزم جواز
الاطلاق عقلا فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع اذ لم يقم عليه
دليل ويمكن الجواب عنه باختيار شق ثالث وهو لزوم جواز الاطلاق
لغة لان القران منزل على لغة العرب ولا شك في بطلان اللازم اذ
لا يقال في اللغة على من يقدر على السواد انه اسود اذا كان ابيض
وفيه تامل اذ يجوز الفرق بين القادر على الشيء من جهة الايجاد
وبين القادر على الشيء من جهة الكسب على ان اللزوم ممنوع ايضا
وكون القران منزلا على لغة العرب لا يوجبه لان القران قد يراد
به المعنى الغير اللغوي من المناسب له وبما قررنا لك يظهر لك ما في قول
الشارح لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض من المسامحة
فتدبر قوله يرد عليه منع مشهور اه يعني لا نسلم انه لو كان التكوين
حادثا لكان حادثا ومكونا بتكوين آخر فيلزم اما الدور او التسلسل
ويلزم من هذا اللازم الفاسد محال آخر وهو عدم تكون العالم
الم مدا او كان حادثا ومكونا بدون تكوين فيلزم استغناء الحادث
عن المحدث والاحداث وتعطيل الصانع لم لا يجوز حادثا ومكونا
ان يكون بجهة
بتكوين هو نفس ذلك التكوين الحادث فلا يلزم شيء من هذه
المحالات المذكورة لا يقال لو كان تكوين التكوين عين التكوين
يلزم اضافة الشيء الى نفسه وهي غير جائزة لانا نقول المراد بالعينية
عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي لا العينية بحسب المفهوم و
التغاير الاعتباري كاف في صحة الاضافة وهذا هو المراد بقوله
وقد اشرنا الى ماله وعليه اي وقد اشرنا في مبحث بقاء الصفة الى
ما ينفعه وما يضره فلو قال وقد اشرنا الى ما عليه وله لكان اوفق

اوفق واحسن وههنا بحث من وجوه الاول ان ما يتعلق به التكوين
يكون مكونا وسيجيء ان التكوين غير المكون الثاني ان التكوين
اذا كان مكونا بنفسه يكون مقدما على نفسه الثالث انه اذا كان
مكونا بنفسه يكون وجوده من نفسه فيكون واجبا بالذات الرابع ان هذا
التكوين الممكن اذا كان وجوده من نفسه يكون كل ممكن غيره موجودا
بوجوده من نفسه فحينئذ ينسد باب اثبات الواجب لذاته اللهم الا ان يقال
ان حاصل الكلام هذا يجوز ان يصدر عن الواجب بالذات تكوينه
للعالم بمدخلية ذات ذلك التكوين في صدوره عنه اذ لا استحالة
في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن وجوده على وجوده سبقا ذاتيا
وان كان مقارنا له في الزمان ويلتزم ان التكوين غير المكون فيما
عداه فاللازم تقدم ذات التكوين تقدما ذاتيا على التكوين من
حيث الوجود لا تقدم الشيء على نفسه ووجود التكوين من الواجب
بمدخلية ذلك التكوين فيه لا وجوده من نفسه فلا يكون واجبا
بالذات ولا يلزم انسداد باب اثبات الواجب الصانع والفرق
بين هذا المنع والمنع المستفاد من قوله ويمكن ان يقال اه ان الثاني
مبني على مدخلية ذات التكوين من حيث اتصاف الباري به بخلاف
الاول على انه يجوز ان يكون من قبيل عطف العلة على المعلول وقد
وقع في بعض النسخ ازلا ابدا او لا فح يكون جوابا عما يقال ان التكوين
اذا كان ممكنا قديما فيحتاج الى تكوين آخر فهو ايضا ممكن قديم فيلزم
التكثر الى غير النهاية فتدبر فيه وههنا بحث من وجهين الاول
ان يقال يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم فكيف
يجوز تقدم التكوين بالذات على وجوده الثاني ان قيام الحادث
بذاته تعالى ممتنع فكيف يجوز قيام التكوين الحادث بذاته تعالى ويمكن
الجواب عن الاول بان الحق كما سبق منا ان وجود العرض في نفسه
وجوده في محله وعن الثاني بان هذا رجوع الى الدليل الاول ولا كلام فيه

بل في هذا الدليل الثالث فقط **قوله** فاحفظه اه فان المنع المذكور يرد
على الدليل الذي اورد في قدم الارادة و القدرة بانه لو حدثتا
فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب
فتدبر **قوله** كانه اراد اه يعني اظن انه اراد بالادلة ما عدا الدليل
الثاني من الثلثة فح يكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبني الامر
على تغليب الاكثر على الاقل فح يكون الكلام على المجاز على ان التغليب
باب مخصوص من المجاز على ما بين في محله وبيان ذلك ان الحدوث
ملحوظ فيما عدا الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجي فلو لم يكن
صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحادث بذاته تعالى
بل قيام المتجدد الاعتباري ككونه قبل كل شيء ومعه وبعده
وهو جائز ولا يلزم ايضا استغناء الحادث عن المحدث واما الدليل
الثاني فلا حاجة فيه الى اعتبار حدوثه لان الاتصاف في الازل
بالامر الاعتباري جائز ولزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى الازلي
يتحقق اذا لم يكن الاتصاف به في الازل سواء كان حادثا او
اعتباريا قال الفاضل عصام الدين ما حاصله الظاهر ان الدليل
الثاني مبني على كونه صفة حقيقية ايضا اذ لو كان من الاضافات
يرد ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل ح على
الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين و
هو المكون بالفتح وكلاهما محالان فيه بحث لانه انما يرد على تقدير كون
ذلك الامر الاعتباري من الاضافات وكلام المحشي على تقدير كونه
مطلق الامر الاعتباري فتدبر فيه **قوله** ويخطر اه يعني يخطر بالبال
ان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل عند تصوره بانه فاعل
وبسبب ذلك المعنى يمتاز الفاعل عن غيره وبسببه يرتبط الفاعل
بالمفعول وان لم يوجد ذلك المفعول بعد اي في وقت وجود ذلك
المعنى في الفاعل وارتباط الفاعل به لان ذلك المعنى ليس بعلته

بعلته التامة بل بعضها والبعض الاخر لا يجب وجوده في وقت
ذلك البعض في الفاعل فيكون ذلك المعنى الموجود في الفاعل
غير المفعول و ذلك المعنى يوجد في الفاعل الموجب كما انه يوجد
في الفاعل الغير الموجب بخلاف القدرة والارادة فانهما لا توجدان
الا في الفاعل الغير الموجب بل نقول ذلك المعنى موجود في
الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فانهما من الممكنات
الخارجية وكل ممكن خارجي لا بد له من الفاعل الموصوف بذلك
المعنى فكيف لا يكون التكوين صفة غير القدرة والارادة و
قد عرفت ان ذات التكوين يجوز تعلقها بوجودها وسبقها عليه
سبقا ذاتيا فلا يلزم من كون التكوين لازما في الفاعل بالنسبة
الى وجوده شيء من الدور والتسلسل فان قلت انه لا بد من لكل
ممكن خارجي من القدرة والارادة في فاعله فلا بد للتكوين
لكونه من الممكنات الخارجية من القدرة والارادة كما انه لا بد
لهما من التكوين في فاعلهما فيلزم الدور قلنا التحقيق ان ما يجوز
انفكاكه عنه تعالى لا بد له في صدوره عنه تعالى من التكوين والقدرة
والارادة واما ما لا يجوز انفكاكه عنه تعالى فلا بد له في صدوره عنه تعالى
من التكوين لا القدرة ولا الارادة والا يلزم حدوثهما فاحفظه
فانه ينفعك في دفع الدور والتسلسل في صفاته تعالى فتامل حق التامل
نقل عنه فعلم انه صفة غير القدرة والارادة واما انه موجود او لا
ففيه بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل
الى انه موجود ايضا انتهى يعني ان المقصود ههنا اثبات المعنى
المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او امر اعتباري يحصل في
العقل لا في الخارج من نسبة الفاعل الى المفعول فهو بحث آخر على
انه لو تم طريق اثبات وجود سائر الصفات وزيادتها على الذات
وهو انه عالم قادر مريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة

والارادة فهو صل انه تعالى خالق كل شئ الى اثبات وجود الخلق و
التكوين فى الخارج و زيادته على الذات اذ لا معنى للخالق ايضا
الا من اتصف بالخلق والتكوين ولا يخفى عليك ان ما ذكره
يدفع ما قيل من ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى
تقدير تسليم كونه زائدا على الذات سوى القدرة والارادة
يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز
والارتباط امرا خارجيا غير مسموعة ما لم يقم عليها برهان وشهادة
الوجدان فى امثال هذه المباحث غير مقبولة قال الشارح بانه
لا يتصور اه لا يقال كون التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب
يقتضى تقدم المكون على التكوين لان المضروب مقدم على الضرب
وتقدم المكون على التكوين باطل لانا نقول ليس المقصود التشبيه
به فى مجرد الاستلزام للمفعول لا فى غيره قال الشارح اشار ولم
يقل اجاب لان الجواب وهو منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما
لزم قدم المكونات مع سنده انه يجوز ان يكون التكوين قديما
وتعلقه حادثا غير مذكور صراحة قال الشارح لا فى الازل فيه
اشارة الى ان اللام فى قوله لوقت وجوده اما زائدة او بمعنى
فى اعلم ان معنى تكوين العالم تكوين كل جزء من اجزائه فلو قال
لكل جزء من اجزائه وقت وجوده على ان يكون بدلا من قوله
للعالم مع النصب على الظرفية لكان احصر وانسب كما لا يخفى
قال الشارح كما فى العلم اه هذا مبنى على ان يكون لكل منها تعلق
حادث بالنسبة الى متعلقاتها وفيه تامل فتامل قال الشارح
نعم اذا بينا اه حاصله انا اذا بينا صدور العالم عن الصانع
بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم وهو
مثل قولنا الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته له تعالى والايجاب
نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه كان القول بتعلق وجود

وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه فلا يكون الملازمة تامة وايضا
يكون التزيد قبيحا لكن الدليل المعتد به هو الذى يتوقف على الحدوث
لما عرفته فى ايجاب الصفات فتدبر قوله فى وقت مخصوص
كتعلقه فى الازل بوجود زيد فى وقت الضحى من يوم الجمعة مثلا
فيكون حادثا لتوقفه على الامر الحادث وهو ذلك الوقت للقائل
ان يقول ان المتعلق التكوين انما هو الايجاد والاخراج من
العدم الى الوجود وهو غير متحقق بدون المكون فالحق انما هو حدوث
التعلق ويمكن ان يقال ان تحقق المكون يتوقف على تحقق التعلق
وهو لا يتوقف على تحقق المكون والا يلزم الدور وفيه ان الظاهر
تقدم التعلق ذاتا لا زمانا الا يرى ان المعلول يتوقف على
العلة التامة من غير توقفها عليه مع انها متقدمة عليه
ذاتا لا زمانا فتوقف احد الامرين على الآخر لا يوجب تقدم الآخر
على ذلك الآحد الموقوف زمانا قوله وهذا هو الانسب بالمتن
يعنى ان المتن يحتمل لكلا الامرين اذ يجوز ان يكون معناه تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه عند حدوث تعلقه به او تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه بتعلقه فى الازل بوجوده فى وقت
مخصوص لكن الثانى انسب بالمتن لانه مقصور على ذكر الوقت
دون التعلق فتدبر قوله وحاصله منع الملازمة اه والمذكور فى
الشرح سنده لا يقال انه لا يتصور منع الملازمة لان التكوين نسبة
كالضرب فان كانت حادثة يلزم تأخرها عن المكون كما ذهب اليه
القائلون بحدوث التكوين وان كانت قديمة يلزم قدم المنتسبين
لانا نقول ان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة
فلا ينفك عنها واما التكوين فهو اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع
النظر عن تعلقه بالمكون وان الشارح سيحقق على مذهب القائلين
بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة

بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم
على وجود المقدور فتامل فيما فيه وكن على البصيرة وههنا بحث
وهو ان هذا الجواب اذا كان منعا مع السند يكون السند سندا
اخص لوجود سند اخر ههنا وهو قدم التكوين وحدوث التعلق
فيكون كلام الشارح كلاما على السند الاخص وهو غير جائز فالظاهر
ان هذا الجواب معارضة او نقض اجمالي وحمل المنع على المنع بالمعنى
الاعم وهو الرد مطلقا باعتبار تحققه في ضمن المعارضة او النقض
الاجمالي او حمل كلام الشارح على الدخل في السند لغرض من الاغراض
بعيد جدا فتدبر قوله لشيوع نظائره توسيعا للدائرة اه اي شيوع
امثاله في كتب القوم توسيعا للدائرة واحاطة للاحتمالات العقلية
بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام الا يرى انه ردد المردد لوجود العالم
بين تعلقه بذاته تعالى او الصفة من صفاته تعالى وبين عدم تعلقه
لشيء منهما مع ان عدم ذلك التعلق مما لا صحة له لامتناع ترجح احد
طرفي الممكن بلا مرجح وان هذا المعترض لم يتعرض بهذا الترديد فعلم
انه سلم صحته والاكتفاء بذكر احدهما عن الآخر ههنا بعيد جدا و
ههنا شيء وهو ان المتبادر ان نصب قوله توسيعا على انه مفعول
له لقوله لشيوع نظائره ولم يوجد شرط النصب ههنا فهو منصوب
على المصدرية او الحالية بعد التاويل قوله على انه يجوز اه اي ولو سلم
ان ذلك الترديد قبيح في نفس الامر لكن نقول يجوز ان يكون الجواب
عن الاستدلال المذكور بان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله
جوابا الزاميا لاسكات الخصم المستدل بذلك الدليل ويكون الترديد
الواقع في الجواب مبنيا على ما هو المسلم عنده وان كان فاسدا في
نفس الامر فان ذلك الخصم يسلم ان مطلق الاحتياج لا يستلزم
الحدوث فلا يرد على ذلك المجيب ان جوابه هذا قبيح لاشتماله على الترديد
القبيح فهذا التوهم ليس بشيء وههنا بحث وهو ان القائلين

القائلين بقدم التكوين يسلمون ايضا ان مطلق الاحتياج
لا يستلزم الحدوث لان صفاته تعالى قديمة عندهم مع احتياجها
في وجودها وقيامها الى ذاته تعالى عندهم فكيف يكون هذه المقدمة
فاسدة في نفس الامر ويكون الجواب الزاميا وكون الصفات واجبة
لذواتها غير صحيح على ما مر وقال بعض الافاضل في توجيه العلاوة
اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم
ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات
العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام وانت تعلم ان هذا التوجيه
عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فكيف
يصح في مقابلة ولا يخفى عليك ان هذا القول ليس له سوى ما ذكرنا له
من المعنى قوله اي من اجل ان المراد اه يعني من اجل ان المراد
بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم ما ليس لوجوده بداية يقال
ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من
زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والصورة لانه اذا كان المعنى
ما سبق يكون معنى التكوين مبدا الاخراج من العدم الى الوجود
في وقت مخصوص عند التعلق به في ذلك الوقت او في الازل فيتم الرد
واما اذا كان المعنى هو المحتاج في الوجود الى الغير يكون معنى التكوين
غير المذكور فلا يتم الرد على ذلك الزاعم لانه يقول ايضا بحدوث كل
جزء من اجزاء العالم بمعنى احتياجه في الوجود الى الغير لان هذا المعنى
لا يستلزم سبق العدم عليه فهو لا ينافي لقدمه زمانا وبما ذكرنا يندفع
ما قاله الفاضل عصام الدين من ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده
بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم ردا على من
زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب
الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان
الصانع مختار انتهى فلا حاجة الى ما قاله في التفسير من قوله اي

من اثبات اختيار الصانع لذلك مع انه يأبى عنه قول الشارح
والآنهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا
بمعنى عدم تكونه مسبوقا بالغير كذا قيل فتامل فيه قال الشارح
فلا يندفع بما يقال اه قيل فيه انه يمكن ان يكون مراد هذا القائل
بفعل البارى تعالى هو مبدا الاضافة لا الاضافة بانفسها كما ان
مراد المص بالتكوين المبدا الالهى وقد مر ان التكوين هو المعنى
الذى يعبر عنه بالفعل والخلق فح يكون هذا الجواب هو جواب المص
بعينه فيندفع به ايضا انتهى فيه نظر لان مراد الشارح عدم
الاندفاع به على تقدير ان يكون التكوين عين الاضافة على
انه يجوز ان يكون مراده به عدمه بظاهره من غير تاويل قال
قال المص وهو غير المكون وقال الفاضل عصام الدين ما حاصله
ان المكون فى عبارة المص اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح
والظاهر انه اسم فاعل ان كان المقصود ردا على من ينفى وجود
التكوين وزيادته على الذات فى الوجود لان من اثبته اثبته
زائدا على المكون اسم فاعل فانما يرد لا زائدا على المكون اسم مفعول
واسم مفعول ان كان المقصود ردا على ابى الهذيل حيث جعله
قائما بالمكون اسم مفعول وحاصله انه غير المكون من حيث انه
مكون يعنى غير التكوين القائم بالمفعول وهو المكونية بالفتح انتهى
فيه نظر لان التكوين يتجدد بتجدد المكون بالفتح ولا ينفك كل واحد
منهما عن الآخر بخلاف المكون بالكسر فانه قديم ينفك فى الازل عن
التكوين فيناسب ان يكون المكون اسم مفعول اذا كان المقصود ردا
على من نفى وجود التكوين كما اختاره الشارح المحقق قال الشارح
وقادر عليه من غير صنع اه قيل فيه انه تعالى لا يكون قادرا عليه ح لان
العالم ح يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور
انتهى فيه نظر لان من قال بان التكوين عين المكون قال بعد هذا

هذا بانه ممكن وكلام الشارح مبنى عليه وقيل ان العينية تستلزم
ايضا ان يكون المكونات قائمة بذات الله تعالى لانه مكون الاشياء
ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين فاذا كان عين المكون
يلزم ان يكون قائما بذاته تعالى وهو محال لما عرفت استحالة
كونه محلا للحوادث ويستلزم ايضا ان يكون الامر الاعتبارى
عين الحقيقى لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية
والمكون امر حقيقى بالاتفاق انتهى اقول الاول يستفاد من قول
الشارح بالمقايسة فلذا تركه والثانى عين محل النزاع فتدبر
قال الشارح وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول
ضروريا وقال الفاضل عصام الدين كون الوجوه تنبيها على بداهة
تغاير الفعل والمفعول ينافى كون احد الوجوه تغاير الفعل
والمفعول بالضرورة وايضا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة
بل نفس المغايرة فينبغى ان يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين
والمكون لكون الحكم ضروريا وتاويل ما ذكره ان كلمة على ليست
صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون
بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى وبعد فيه
بحث لان بداهة القانون لا يستلزم بداهة الفروع المندرجة
تحته فيجب ان يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى
على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورى قال الشارح
لكنه ينبغى اه فيه تشنيع عظيم على المص وبالغ فيه بقوله بل يطلب
لكلامه حيث افرد الضمير وارجعه الى من له ادنى تمييز وفيه نامل قال
الشارح والتحقيق اه كون التحقيق ذلك دون تعلق الارادة مع
ان الحادث واجب مع تعلق الارادة لانه حين تعلق القدرة
انما هو على وفق الارادة فان قلت تعلق القدرة صفة لها والخلق
صفة للذات فكيف يكون احدهما عين الآخر قلنا ان مجرد تعلق

القدرة صفة لها واما تعلق قدرته تعالى فهو صفة له تعالى
وبينهما تغاير اعتباري فتدبر **قوله** جعل بعضهم اه يعني ان
الشارح جعله كلاما مستقلا في بيان المسئلة التي اختلف فيها
الاصحاب الماتريدية والاصحاب الاشعرية وذهب الماتريدية
الى ان التكوين غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير
على الغير اللغوي المقابل للعين ويؤيده قوله عندنا والادلة
المذكورة في اثبات هذا المطلب لانها تدل على المغايرة اللغوية
وايضا نقول قوله السابق يدل على احد الامرين وهو حدوث
التعلق او الوقت فبه يتم منع الملازمة فجعل هذا القول من
تتمة الجواب ارتكاب ما لا حاجة اليه فهو مستدرك جدا وجعله
بعضهم من تتمة جواب الاستدلال على حدوث التكوين وحمل
الغير على الغير الاصطلاحي وقال في تقرير الجواب عن ذلك الاستدلال
انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم و
لكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون
عندنا لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون التكوين اضافة كالضرب
حتى يلزم ما ذكرتم اذ لو كان اضافة لم يكن غير المكون لامتناع
انفكاك التكوين حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان
النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين **قوله** وليس بشئ اه حاصله
انه ان اراد صحة الانفكاك بينهما من الجانبين بان يكون التكوين
ثابتا في الازل بدون المكون لحدوث التعلق او وقت الوجود وهو
وان يكون المكون ثابتا في حيزه بدون المكون فهي غير مسلمة عند
الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تنفك عن المكون وان اراد
صحة الانفكاك بينهما من جانب المكون لبقائه دون التكوين
لكونه اضافة فهي مسلمة لكنها موجودة في الاضافة ايضا فلا يصح
تفريع قوله لا يكون اضافة كالضرب على ما قبله مع ان الملازمة

الملازمة في قوله والا لما كان غيراه غير تامة لان الاضافة انما
تستلزم اللزوم من جانب واحد وسلب الغيرية لا يكفيه
ذلك اللزوم كالعرض الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان
ذلك اللزوم متحقق فيهما فلو كان كافيا فيه لم يكن العرض
غير المحل والصفة المحدثة غير الذات مع انهما غيران لهما وههنا
بحث من وجوه الاول ان صحة الانفكاك في التكوين لا تتوقف
على تسليم الخصم لها والا لا يتم الجواب السابق ايضا لان التكوين
عند الخصم ليس بصفة ذات تعلق بل هو عنده نفس التعلق
نعم تتوقف عليه لو كان هذا القول جوابا الزاميا والقول السابق
جوابا تحقيقيا والظاهر ان الجواب ههنا جواب واحد تحقيقي و
يؤيده قوله عندنا الثاني ان منع الملازمة في قوله والا لما كان غيرا
يندفع بتغيير الدليل بان يقال ان التكوين غير المكون عندنا لصحة
الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب
والا امتنع انفكاكه ح عن المكون فيلزم خلاف المفروض والجواب
بتغيير الدليل كلا او بعضا موجه بالنظر الى اصل المطلب و
هذا مبني على كون الجواب استدلاليا والا يلزم مقابلة المنع بالمنع
وهو غير موجه والظاهر ان يكون منعا لتلك الملازمة اما مع
سند او بدونه الثالث انه ان اراد بالصفة المحدثة الصفة
المحدثة الموجودة في الخارج فهي داخلة في العرض وان اراد بها
الصفة المتجددة الاعتبارية ككون الواجب قبل الحادث ومعه
وبعده فهي ليست بغير في الاصطلاح لانه اسم الموجود في
الخارج فيه فتدبر **قوله** قيل عليه اه حاصله ان التكوين
ليس نفس الفعل بل مبدأه عند المجيب واللازم من الدليل
مغايرة الفعل للمفعول ولا يلزم منها مغايرة مبدأ الفعل
للمفعول فلا يتم التقريب ونقول اذا كان الفعل مغايرا للمفعول

للمفعول يكون المبدا مغايراله بالطريق الاولى
ولو سلم اه لايخفى عليك ان كلا من التسليمين مبني على
حمل الغير على الغير الاصطلاحي والشارح المحقق حمله على الغير
المقابل للعين كما يدل عليه ما اورده من الدلائل فلا يرد عليه
شئ منهما **قوله** وجوابه الى اخره حاصله ان التكوين غير
المكون لانه على ما زعم الخصم نفس الفعل وهو غير المفعول
بالضرورة فهو الزامي لا تحقيقي **قوله** ويمكن اه اي يمكن ان
يراد بالفعل مبداء الفعل على ان يكون حقيقة عرفية او مجازا
مشهورا فلا يرد ما اورده القائل وهذا الجواب مبني على التنزل
عن كونه جوابا الزاميا وجعله جوابا تحقيقيا **قوله** ويكون قوله
اه جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره على من له ادنى تامل وقد عرفت
ان الضرب ليس نفس الفعل بل هو اسم ما قام بالضرب ماخوذا
مع الاضافة فكلام المحشي مبني على ما دل عليه ظاهر كلام الشارح
فتدبر **قوله** وقد عرفت اه هذا الجواب من المحشي مبني على تسليم
كون الغير بمعنى الغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان
صحة الانفكاك اه جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة
المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني
ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة
الصفة الحادثة للذات انتهى قيل والاظهر ان يقول فان
قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب
صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان الفعل
حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا
وجود له في الخارج اقول قد تعرف ما في قوله واراد اه بالنظر الى
كلامنا على قوله والصفة المحدثة مع الذات وما في قوله الاظهر اه
بوجدان ما في الحاشية من قوله الى اخره وقد عرفت ان الدليل

الدليل على عدم مغايرة الجزء للكل والصفة للموصوف عام
يتناول القديم والحادث فتدبر **قوله** اذ الاحتياج اليه اه يعني
ان احتياج المكون الى الصانع في تكوينه له فاذا كان الايجاد عين
المكون يكون محتاجا في وجوده الى ذاته لانه لو احتاج في ذلك الى
غيره على ذلك التقدير يكون ذلك صفة لذلك الغير فيلزم خلاف
المفروض فثبت انه مستغنيا عن الصانع على ذلك التقدير ويمكن
ان يكون كل من التكوين والايجاد من المبني للمفعول لا للفاعل
قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة
لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا وفيه نظر لان الشارح
قال فيما سبق التكوين هو الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق
والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم
من العدم الى الوجود وقال المحشي لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة
التي هي مبداء الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة
على الاضافة والمراد بها مبدؤها فكيف يحصل الاشارة الى ذلك بمجرد
ذلك التفسير وبما ذكرنا يندفع ما قيل ان احتياج المكون الى الصانع
في وجوده معناه انه ما لم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجودا
قوله القدم اما لغوي اه الحق عندي ان العالم اذا كان مكونا موجودا
بتكوين هو عينه فيكون وجوده من نفسه كما في الواجب فيتم تصور
كون الواجب اقدم منه والقول بان وجوده بالتكوين واما وجود
الواجب فبذاته فيكون اشد منه فقد ما تقول محض على ذلك التقدير
قوله وذلك بحكم الضرورة اه يعني ان كون العالم على هذا النظام
والوجه الاوفق الاصلح دليل يدل دلالة ضرورية على كون صانعه
فاعلا مختارا وذلك الحكم يدعون الاصحاب كونه ضروريا ويقولون
انه تعالى لو كان موجبا لم يكن العالم على هذا النظام والوجه الاوفق
الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه وانت خبير بان

دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة والخصم الحكيم قد ادعى
ان المبدا اكمل من كل الوجوه فلا بد من ان يكون اثره على الوجه الاكمل
ايضا فلا بد من دليل ينفيه فالقول قول من ادعى التوقف **قوله**
نعم قد ينا قش باحتمال الواسطة يعني يمكن ان يقال كون العالم
على هذا النظام والوجه الاوفق الاصلح لا يقتضي ان يكون الواجب
قادرا مختارا لجواز ان يصدر عنه بطريق الايجاب وسط قادر
مختار مؤثر في العالم على ذلك الوجه وقد عرفت فيما سبق ان المثبت
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لا جميع ما سوى الله تعالى
فالجواب بحدوث الجميع غير تام والجواب بان كل ما سوى الله تعالى
ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر الى المؤثر فهو حادث لان
تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد
الموجود فهو اما في حال الحدوث او العدم وعلى كلا التقديرين يلزم
حدوث الاثر غير تام ايضا اذ لو تم يلزم احد الامرين وهو حدوث
صفاته تعالى او كونها واجبة لذواتها وكل منهما مشكل جدا
فالجواب التام ان ثبوت ذلك الوسط يستلزم التفضيل على
الواجب بالذات وهو محال فتدبر قال المص ورؤية الله تعالى اه
اقول قال في شرح المواقف قال الآمدي اجتمعت الائمة من
اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا
في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل
يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه
الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته
قوله يشير اه اعلم ان كل منهما جائز ههنا ومستلزم للآخر فوجه
الحمل على المبني للمفعول اما التبادر من غير تقدير في العبارة او
متنازعا فيه في الالسنة ويمكن ان يكون ذلك التفسير تفسيرا باللازم
فح لا حاجة الى جعل الرؤية من المبني للمفعول لكنه خلاف الظاهر

الظاهر فلذا لم يلتفت المحشي الفاضل قال الشارح في شرح المقاصد
انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا
ابصرنا وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا
فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين يسميناه
بالرؤية انتهى قال الفاضل عصام الدين اي المراد الانكشاف التام
لا ما يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة
باحاطة الخطوط الشعاعية به او بانطباعه في حاسة البصر والمراد
الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان
يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على
نحو ادراك الاشياء بالبصر **قوله** هذا هو الامكان الذهني اه يمكن
الجواب عنه بان مراد الشارح ليس الامكان الذي هو عبارة عن
تجويز العقل نفسه مع قطع النظر الامتناع لانه شامل للممتنع
ايضا بل عدم حكم العقل بالامتناع فيما لا برهان على امتناعه
لا برهان على امتناعها فلا يحكم العقل بامتناعها بل بجوازها ويكون
النصوص الظاهرة في الرؤية محمولة على ظواهرها لان الصرف عنها
بمجرد احتمال ان يظهر دليل الامتناع والتوقف فيها يوجبان لهما
في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية وذلك ظاهر الفساد
قوله يرد عليه اه حاصله ان مراد الشارح اما الفرق برؤية البصر
فيلزم جعل المدعى جزء من الدليل فيلزم الدور او الفرق باستعمال
البصر فلا يلزم كون الاعيان والاعراض مرئية فانا نفرق باستعمال
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيتين لدخول العدم في
مفهوم كل منهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد اقول فيه
بحث من وجهين الاول ان يقول بين العمى والاقطعية الثاني ان هذا
الكلام من الشارح ليس باستدلال بل تنبيه على حصول الفرق برؤية
البصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض على القطع برؤية الاعيان

والاعراض فلا يكون مصادرة على المطلوب قيل يمكن ان يقال
المراد ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود و لا
اختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل
المقصود واعترض عليه بان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشئ
من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من
العقلاء الى ان المرئى هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك
اقول يمكن دفعه بتصرف فى العطف قال فى شرح المواقف ما حاصله انا
نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون و
الاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى
الطول والعرض فى الجسم ولهذا نميز الطويل عن العريض ونميز الطويل
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه
مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك
الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر
من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول
والعرض رؤية الجواهر التى تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية
مشتركة بين الجوهر والعرض **قوله** يرد عليه ان التحيز المطلق اه يعنى
يجوز ان يكون العلة المشتركة التحيز المطلق سواء كان بالذات
كما فى الجسم والجوهر او بالتبع كما فى العرض او وجوب الوجود بالغير او المقابلة
او شئ من الامور العامة وكل منها لا يوجد فيه تعالى فلا يثبت صحة
رؤية الله تعالى اقول المراد من العلة متعلق الرؤية وكل من هذه
الامور امر اعتبارى فكيف يتعلق به الرؤية والمراد من سلب
الرابع سلب ما يصلح للعلية فتدبر فى الوجود الواجب بالغير **قوله**
من خواص الموجود الممكن فلا يلزم صحة رؤية المعدومات ولا صحة رؤية
الواجب فالاولى ان يقول من خواص الممكن الموجود ولا يخفى عليك
ان هذا الشرط شرط للعلية لا لوجود الرؤية فلا يرد ما قيل من انه

من ان هذا الجواز مدفوع بما يذكره فيما بعد من ان امتناع وجود
الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة لانا نقول
ان الشارح دفعه بقوله ويتوقف امتناعها على ثبوت كون
شئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا
لانا نقول هذا الكلام بطريق المنع على من ادعى امتناع رؤية الله تعالى
والخصم سائل فى مقابل المستدل بالدليل المذكور والجواز لا يدفع بالجواز
قوله وفيه نظر نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علية
الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا انتهى فلا يلزم
صحة رؤية المعدوم الممكن من حيث انه معدوم ممكن واقول قد
عرفت ان المراد من العلة متعلق الرؤية والامكان امر اعتبارى
فكيف يتعلق به الرؤية فلا يكون علة وان كان علية مشروطة
بشئ من خواص الموجود فتدبر **قوله** لان التاثير صفة اثبات اه
يعنى ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة فلا بد لها من صفة تاثير و
هى صفة اثبات فثبوتها فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف بها العدم
الصرف كالامكان ولا ما هو المركب منه ومن الوجود كالحدوث و
انت تعلم ان المقدمة القائلة بان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت
له مقدوحة فى محلها وان المراد من العلة ههنا ليس العلة الفاعلة
بل الموقوف عليه وهو متعلق الرؤية ههنا **قوله** ويرد عليه اه
يعنى ان الدليل المذكور لا يمنع ان يكون الحدوث او الامكان
شرطا لعلية الوجود فلا يثبت صحة رؤية الله تعالى نقل عنه و
انت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان
يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل ما يخص الممكن انتهى
اقول الظاهر ان علية الوجود بمعنى كونه متعلق الرؤية لا مدخل
فيها للحدوث ولا للامكان ولا لغيرهما من شئ من خواص الممكن
وهذا القدر يكفى ههنا فتامل **قوله** فان امتناع وجود الرؤية اه

تعليل للمقدر وهو ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضرنا فان امتناع اه يعني ان هذا الامتناع امتناع بالغير وهو لا ينافي للامكان الذاتي قال الشارح وكذا يصح اه اقول هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان الوجود علة للرؤية لزم ان يكون كل موجود مرئيا وليس كذلك **قوله** يرد عليه اه يعني ان حاصل هذا الكلام ان متعلق الرؤية امر مشترك بين الجوهر والعرض في نفس الامر لانه انما هو الوجود والمرئي من بعيد ليس خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اه عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض اه لان خلاصة هذا الاعتراض انا لا نسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا بالنوع فيعلل بالمختلفات المخصوصة بالافراد فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما هو باثبات انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يدل عليه بل على ان علته امر مشترك في الواقع اجيب عنه بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شايع فيما بينهم ليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي واعترض عليه بان قوله المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجودا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع به الاعتراضات اقول لا يدل كلامه على ان جواب الكل تحرير الطريق السابق ويجوز دفع بعض الاعتراضات بتحرير الدليل وبعضها بتغيير الدليل واقول اذا ثبت ان المراد بالعلة هو الوجود واذا ثبت انه غير مختص بشيء من الاعيان والاعراض فيدل الكلام على انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة ويمكن ان يقال لابد من علة صادقة على العلل المختلفة الجزئية القائمة على الواحد النوعي باعتبار افراده وهي العلة المشتركة للحكم المشترك بين تلك الافراد فقول الشارح

الشارح ثم لا يجوز ان يكون اه ابطال للسند المساوي تقريره لا يجوز ان يكون علة الرؤية اي متعلقها خصوصية الجسم في الاجسام و خصوصية العرض في الاعراض والا لزم ادراك خصوصية الشبح المرئي من بعيد والقدرة بعد رؤية زيد مثلا على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض واللازمان باطلان اما بطلان الاول فلان اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك واما بطلان الثاني فلانا قد نقدر على تفصيل ما فيه وقد لا نقدر عليه وهذا الاختلاف دليل عدم اللزوم وبطلان اللازم دليل لبطلان ملزومه فثبت ان متعلق الرؤية ليس الخصوصية بل الوجود المشترك فلابد للحكم المشترك من علة مشتركة وعلة الحرارة المطلقة في الحقيقة هي الامر المشترك لا خصوصية الشمس ولا خصوصية النار فتدبر **قوله** ويستلزم اه اي ويستلزم هذا الكلام استدراك امور مذكورة في الدليل السابق وهي ذكر رؤية الجوهر والعرض وذكر اشتراك الصحة بينهما وذكر استلزام الاشتراك في المعلول للاشتراك في العلة اذ يكفي ح ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن سواء كان عينا او عرضا فيصح رؤية الله تعالى ايضا لا يقال ان هذا تعيين الطريق وهو ليس بموجه لانا نقول هذا ارادة الطريق والفرق بينهما ثابت نعم لم يفرق بينهما بعض المحققين لكن الحق ثبوت الفرق بينهما على ما بين في محله **قوله** رد بان مفهوم اه قال في شرح المواقف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الآن ادراكها اجمالي لا نتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزائه

المدرك وما يتعلق به من الاحوال الابرى الى قولك كل شئ فهو كذا
انتهى فلعل لتلك الخصوصية مدخل فى الرؤية فلا يصح رؤية الله تعالى
قيل لا يخفى ان مراد صاحب المواقف فى كون المرئى هو الهوية ه
المطلقة ليس مفهوم الهوية المطلقة بل نفى كون متعلق الرؤية
هو خصوصية الهوية المخصوصة من حيث هى خصوصيتها وليس
هو عين كون المرئى الهوية المطلقة ولا ملزوما له قال الشارح
والاشتراك ضرورى اى واشتراك هذا الوجود بين الاعيان والاعراض
والواجب تعالى ضرورى فسقط الثانى والرابع من تلك الاعتراضات
قال فى شرح المواقف ان ما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته
لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ
حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى بل اراد ان الوجود
ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى
كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذى ادعاه
الشيخ انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم
الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه
وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا
ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين
الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة
وهو باطل وقال فيه قبله قد اجاب الآمدى عن هذا السؤال بان المتمسك
بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب
لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام
ولا يجب كون الملزوم معتقدا للمتمسك به قال الشارح وفيه نظر اه قيل
اقول لا خفاء فى عدم كفاية ماهية الجسمية وما يتبعها فى صحة الرؤية ما لم
ينضم اليها الوجود فيتعين ان متعلق الرؤية هو الوجود فان قلت لم لا
يجوز ان يكون الجسمية وما يتبعها شرطا قلنا قد عرفت جوابه من ان

من ان الوجود كاف فى صحة الرؤية وكون شئ من خواص الممكن
شرطا لوقوعها لا ينافى الصحة التى هى المطلوب فى هذا المقام انتهى
اقول مقصود المحشى كون المجموع متعلق الرؤية ولا نسلم كفاية الوجود
قوله ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى يعنى
ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الله تعالى منقوض بانه جار
فى صحة ملموسية الله تعالى مع انها ممتنعة وتقريره انا قاطعون ه
بملموسية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق باللمس بين جسم و
جسم ونميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس
الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما مر فلمس الطول والعرض هو
لمس الجواهر التى تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض
ونميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية حكم مشترك
بين الجوهر والعرض ولا بد له من علة مشتركة وهى ليست الا الوجود
وهو مشترك بين الواجب والممكن فيصح ملموسية الله تعالى مع انها
ممتنعة اجاب عنه بعض المحققين بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب
فان ما تقرر من الشيخ الاشعرى من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك
بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة التلمس الا انه لما لم يرد النقل
بالتلمس لم يلتفت الى البحث عن صحته ولا يخفى عليك انه يستلزم صحة
المذوقية والمشمومية والمسموعية والتزام صحة كل منها فى حق
الواجب مما يشكل جدا ولذا قال فى شرح المقاصد واما النقض بصحة
الملموسية فقوى فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى وقال السيد
السند فى شرح المواقف وفى هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك
عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل فى هذه المسئلة
على الدليل العقلى متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور
الماتريدى من التمسك بالظواهر النقلية قوله يرد عليه اه يعنى انا
لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن كيف ان عدم العلة قد يكون

معلقا بعدم المعلول مع امكان عدم المعلول في نفسه وامتناع
عدم العلة في نفسه ويصح ان يقال لو انعدم صفة الواجب انعدم
الواجب لان كذب طرفي الشرطية لا ينافي صدقها فيجوز ان يكون
الرؤية الممتنعة في نفسها معلقة بالاستقرار الممكن في نفسه ولا
يخفى عليك ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وصفات الواجب
من لوازم ذاته فلا يرد ما قيل ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة
بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول نعم يرد عليه
ان صاحب الشافية ذكر فيها وانفعل يختص بالعلاج والتاثير
ومن ثمة قيل انعدم خطاء يعني من اجل ان انفعل يختص بالعلاج
والتاثير يعني احداث فعل بالجوارح قيل انعدم مطاوع عدمته
خطاء لانه ليس في عدمته احداث فعل بالجوارح **قوله** والسر
فيه اه اي والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين
المعلق والمعلق به انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع فوقع فالمعنى
ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يمتنع وقوعه
كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط
بينهما بحسب الامكان بمعنى ان امكن فامكن حتى يلزم من امكان المعلق
عليه امكان المعلق اجيب عنه بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن
الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان المعلول فيما
امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعلق بينهما انما هو بحسب الامتناع
بالغير فان استلزام عدم الصفات عدم الواجب من حيث ان
وجودها واجب وعدمها ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار
الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض كذا قيل وفيه
نظر لان كل ممكن ممتنع العدم بالنظر الى العلة التامة لوجوده وممتنع
الوجود بالنظر الى العلة التامة لعدمه مطلقا وان استقرار الجبل
ممتنع الوجود بالنظر الى تعلق ارادته تعالى بعدمه فكيف لا يكون ممتنعا بالعرض

بالعرض فقد تورد الدليل الثاني بوجه آخر وهو ان المعلق عليه استقرار الجبل
بعد النظر بدليل الفاء في قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني وحين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقرار
الجبل عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير وفيه نظر لان
استقرار الجبل حين تعلق ارادته تعالى بعدم الاستقرار امر ممكن
ايضا اذ يجوز في نفسه تعلق الارادة بالاستقرار في ذلك الوقت
لا بعدمه نعم يستحيل اجتماع الاستقرار مع تعلق ارادته تعالى
بعدمه ونظيره ما قيل في المشروطة من ان تحرك الاصابع ليس
بضروري في وقت الكتابة لان الكتابة ليست بضرورية في
ذلك الوقت وهو ضروري مع الكتابة ورد ايضا بوجه آخر
وهو انه يجوز ان يكون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه بان
يجتمع الحركة والسكون ولا خفاء في استحالته وبه يبطل قول الشارح
الاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة
وجوابه انه خلاف الظاهر لا بد له من دليل ولا دليل ههنا ولا يخفى
عليك ان تصحيح الدليل الاول يدفع هذا الرد ايضا قال في شرح المواقف
ما حاصله ان الاعتراض الثاني الوارد على الدليل الثاني انه لم يقصد
من التعليق المذكور بيان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم
وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا
فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه لا يقصد الشيء في الكلام قصدا
بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض
وقع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو
ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه
منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط
العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول المتبادر
في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود
والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح

انتهى ثمن تامل فيه حق التامل فيظهر له الجواب عن ايراد المحشي ايضا
فتامل قوله منهما ان اه اعلم ان الاعتراض الوارد على الدليل الاول
من وجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يسئل الرؤية بل تجوز بها عن العلم
الضروري الغير المكتسب بالنظر لانه لازمها واطلق اسم الملزوم على
اللازم شايع وهذا تاويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر
البصريين الثاني انه لم يسأله عن ارادة ذاته تعالى بل سأله ان يريه
علما من اعلامه الدالة على الساعة فحذف المضاف وهو العلم واقام
المضاف اليه وهو ضمير الخطاب مقامه فقال انظر اليك اي الى علمك
نحو واسئل القرية اي اهل القرية وهذا تاويل الكعبي والبغداديين الثالث
انه سأل رؤية الله تعالى لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتأكد
دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة
وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف
اذا كانت من جنسين وانما سأل بهذا السؤال وفعله فعل ابرهيم
عليه السلام وسؤاله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي الرابع انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر
ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية او يعلم والسؤال بطلبها
صغيرة لا تمتنع على الانبياء عليهم السلام الخامس انما سألها بسبب
قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه احتجوا عليه وقالوا
ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم
قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وهذا تاويل الجاحظ و
متبعيه والجواب عن الاول ان الرؤية المطلوبة في ارني لو كانت بمعنى
العلم لكان النظر المرتب عليه بمعناه ايضا وكل منهما وان استعمل
بمعنى العلم الا ان استعمال النظر فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر
قطعا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله
على الرؤية فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم يمتنع حملها على العلم الضروري

الضروري ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما
بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك مما لا يعقل لان المخاطب في حكم
الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فان الجواب
ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري
باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا و
اورد المحشي الفاضل على الاول ان مراد المعترض هو العلم الضروري
بهويته الخاصة على وجه جزئي لانه تعالى قادر على خلقه فيه عليه السلام
بلا توسط حاسة البصر اصلا والخطاب اذا كان المخاطب غائبا عن
حاسة البصر لا يقتضي الا العلم بالمخاطب الغائب عن حاسة البصر
على وجه كلي صادق في الخارج على ذلك المخاطب فقط كعلمنا بمن
يخاطبنا من وراء الجدار ومن تقريرنا هذا سقط ما قاله الشارح مجيبا
عن ايراد المحشي الفاضل والجواب عن الثاني انه خلاف الظاهر فلا يرتكب
الا لدليل ولا دليل ههنا ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن
تراني فانه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم
فلا يطابق الجواب السؤال ح واما ثانيا فلان تدكدك الجبل الذي شاهده
موسى عليه السلام من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله
ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية اي العلامة الدالة على الساعة
المستفاد من قوله لن تراني على هذا التاويل بل يناسب رؤيتها
وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلايم رؤيتها لان الآية في تدكدك
الجبل لا في استقراره والجواب عن الثالث ان العلم لا يقبل التفاوت
فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه
ولذلك يأول قول الخليل تارة بما يضعف وانه مخاطبة منه لجبرائيل
عليه السلام عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعفه انه
خاطب الرب وجبرائيل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدور
الجبرائيل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روي من انه

اوحى الله اليه انى اتخذت انسانا خليلا وعلامته انى احى الموتى
بدعائه فظن ابراهيم عليه السلام انه ذلك الانسان فطلب الاحياء
ليطمئن به قلبه مع انه كان يمكنه عليه السلام طلب التاكيد من
غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل
السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون ح طلبها خارجا عما
لا يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء عليهم السلام فتامل فى عدم قبول العلم
للتفاوت قوة وضعفا بعد الايجاب لذلك التمييز فان ايمان النبي
عليه السلام ليس يبلغه فى القوة ايمان غيره من احاد الامة والجواب
عن الرابع ان التزام ذلك فى حق النبي مما لا يسلكه احد من العقلاء
الخائفين من غضب الله تعالى المنتشر عن بشر بعينه تعالى والجواب
عن الخامس انه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم
اما اولا فلانه لو كان موسى عليه السلام مصدقا بينهم لكفاه فى دفعهم ان
يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال
الله تعالى كما انه زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم
آلهة وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه
لم يصدقوه ايضا فى الجواب بلن ترانى اخبارا عن الله تعالى لان الكفار
لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون
المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة
واما ثانيا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم
عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عليه السلام فى زجرهم الى سؤال
الرؤية واضافتها الى نفسه وليس فى اخذ الصاعقة دلالة على امتناع
لانهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس فى ذلك ما يدل
على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى
عليه السلام عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله تعالى
ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض

من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت
وان كان المسؤول امرا ممكنا فى نفسه فاظهر الله تعالى عليهم ما يدل
على صدقه بمعجزاته ورد عليهم عن تعنتهم واكثر هذه الكلمات مذكورة
فى شرح المواقف مع اختلاف الترتيب فتامل قال فى الشرح بل هو
استقرار الجبل حال تحركه وهو مح اقول قال فى شرح المواقف انه علق الرؤية
على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول مح والثانى مسلم
بيانه لو علقه عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذى
هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء
فى ان الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليه تعليقا
بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته وقال الاصفهانى فى شرح
المطالع قيل لا نسلم انه علق الرؤية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق
الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظة ان اذا دخلت على
صار بمعنى المستقبل اى لو صار مستقرا فى المستقبل فسوف ترانى وما صار
مستقرا فى الزمان المستقبل والا لوجب حصول المشروط عند حصول الشرط
الذى يتم به علية العلة فان ما دخل ان عليه هو شرط يتم به علية العلة
ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة
اذ لا واسطة بينهما فاذن الجبل حال ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره
كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل
على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط
اجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل فى تلك الحال كان متحركا لكن الجبل من
حيث هو جبل يصح السكون عليه والمذكور فى الاية ليس الا ذات الجبل
واما المقتضى لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذن القدر المذكور
فى الاية منشا لصحة الاستقرار وهو المنشا لامتناع الاستقرار
فغير مذكور فى الاية فوجب القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور فى الاية
هو وقوع السكون فى حال النظر الى الجبل الذى عبر عنه بقوله تعالى فان

استقر مكانه لا صحة السكون التي يلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط
بالحركة وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون وقال
بعض المحققين اقول تلك الحال ايضا ممكنة في نفسها وايضا استلزامها
للحركة ممنوع كيف والتحريك فعل الله تعالى وهو تعالى فاعل مختار يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد **قوله** روي اه قيل روي انه تعالى امره ان ياتيه في
سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال
ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد
كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام
فدخل بهما موسى عليه السلام بالغمام وخروا سجدا فسمعوا يكلم يامره
وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل **قوله** فعلم انهم اه قيل اي فعلم
من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام
ارتدوا وكفروا بعدما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي
اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع
الرؤية على ان يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين
في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه
تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي
الغمام نعم يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن
نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب
على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب
لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه
ففيه انا لا نسلم ان كون المسموع كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى
عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر
كعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا وقيل في تفسير قوله
فلا اشكال اصلا اي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه

لاجل قومه اذ لو كان كذلك يكون سؤاله عبثا لانهم كفار لم يصدقوه
في حكم الله تعالى الامتناع او المراد نفي الاشكال الذي اورده مولانا
صلاح الدين الرومي حيث قال روي في التفاسير ان موسى عليه السلام
اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاستعذار من عبدة الاصنام
وهم الذين طلبوا الرؤية اقول ح يشكل كلامهم لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام ان
الرؤية ممتنعة اي لا اشكال اصلا لا فيما روي في التفاسير ولا في
قول الشارح بعد كونهم مرتدين وقيل في تفسيره اي فلا تردد في انهم
كفار فلا يحسن ترديد الشارح بان يقول انهم ان كانوا مؤمنين اه و
يمكن ان يقال ان ترديد الشارح ههنا لتوسيع الدائرة والتفصيل
لا لاظهار التردد وبيان الاحتمال لان قوم موسى عليه السلام كانوا
فرقتين احديهما هم المؤمنون والاخرى هم الكافرون ونحن نقول
الظاهر عندنا ان الغرض من ذكر هذه الرواية بيان وجه ما قاله
الشارح من التفصيل والمراد من نفي الاشكال نفي الاشكال الذي
حكم الشارح بانه اقوى الاعتراضات اي لا يتصور ان السؤال كان
لاجل قومه سواء كان قبل الارتداد او بعده فتدبر قال بعض المحققين
اقول في الاية وجوه يستنبط منها جواز رؤيته تعالى والذي يخطر بالبال
ان اوضح تلك الوجوه ان قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا يدل
على ان التجلي للجبل قد وقع اذ المراد بالتجلي هو التجلي بمعنى الانكشاف
الذي هو بمعنى الرؤية لان مساق الاية الدلالة على ان الانسان
بل موسى عليه السلام لا يطيق رؤية الله تعالى بدليل ان الجبل مع عظمته
لما راى الله تعالى اندك تفرقت اجزاؤه ولولا ان المراد من التجلي ما ذكرنا
لما حصل المرام وفي التفسير الكبير اذا تمهد هذا فنقول قوله تعالى فلما تجلى ربه
للجبل معناه اللطيف فلما راى ربه ذاته للجبل فدل على ان رؤية الله تعالى
ممكنة فان قيل اذا اندك الجبل فكيف يتصور منه الرؤية ومن اين

الدلالة المذكورة قلت الشرط مقدم على الجزاء بالرؤية والرؤية
مطاوع الارادة فلا تنفك عنها وايضا حصول الاندكاك في الجبل
لما كان بجعل الله تعالى اياه دكا دل ذلك على حصول الرؤية من الجبل
يشهد عليه التامل الصادق مع الذهن الثاقب بتوفيق تعالى فان
قيل الجبل جماد فيمتنع ان يرى شيئا قلنا لا بعد في ان يخلق الله تعالى
فيه في تلك الحال الحيوة والعقل والفهم والرؤية فان قيل هب
ان رؤيته تعالى قد وقعت للجبل لكن اين الدلالة على جواز رؤيته
للانسان قلنا النزاع بين الفريقين هو امكان رؤيته تعالى فاذا
حصل للجبل حصل المقصود على انا نقول ان الاجسام متماثلة في الحقيقة
عند المتكلمين فما حصل لواحد يمكن حصوله للكل وايضا لا يبعد ان
يكون في لفظ ربه في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل اشارة ما اليه
كما لا يخفى على العارف بجزئيات فن البلاغة قال الشارح اما الكتاب
فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اقول قال في شرح
ما حاصله ان المعتمد فيه مسلكان الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بهذه الاية الكريمة ان النظر في اللغة
جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل تعدى بنفسه قال الله
ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون وبمعنى التفكر والاعتبار
ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت
وبمعنى الرافة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر الامير لفلان
اي راف به وتعطف وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر
نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق
تقضي والنظر في الآية الكريمة موصول بالى فوجب حمله على الرؤية
فتكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه
الاول لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به
للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية الكريمة نعمة ربها منتظرة ومنه

ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون
الى اي نعمة والجواب ان انتظار النعمة غم فلا يصلح الاخبار بشارة
مع ان الآية الكريمة وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام
وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها اجل النعم
والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي الى
عبوس الثاني النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث
ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش
ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه
والجواب لا نسلم ان النظر فيه للانتظار فالمعنى يرون بلالا كما يرى
الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن
الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال
انما الممتنع حمل الموصول بالى على غير الرؤية كالانتظار الثالث ان
النظر مع الى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال نظرت الى
الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا وتقليب
الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا ثم نقول انه للرؤية
مجاز ولكنه لا يتعين كونه مرادا في الآية الكريمة لجواز ان يراد
ناظرة الى نعم الله تعالى ولاي شيء يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز
والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون
حقيقة في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة
لا يجدي نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رايته لم يصح نقله من
العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمناه
قلنا ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه مع ان الاشياء
التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله وجهة الله وآثار الله ولا قرينة
ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى
الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية لا يكون

نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الاية الكريمة وتقليب
الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا ينضم اليه الاضمار تقليلا
لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية
واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور ملتحق بالحقيقة ٥
فليحمل الاية الكريمة على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شئ وهو المط
وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا
ضعيفة جدا وح لا يصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل
العلمية التي يطلب فيها اليقين المسلك الثاني قوله تعالى
في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لهم
فلزم منه كون المؤمنين مبرئين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين
عنه بل رائين له تعالى وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة
للظن والمعتمد عليه في اثبات وقوع الرؤية بل في صحتها اجماع
الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها
وعلى كون هاتين الايتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما و
مثل هذا الاجماع مفيد لليقين قال الشارح اقوى شبههم من
العقليات اه جعل صاحب المواقف الشبه العقلية ثلثة وعد
شبهة المقابلة من الثانية وهي ان شرط الرؤية المقابلة او ما
في حكمها كالمرئي في المراة وانها مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه
عن المكان والجهة وعد شبهة الانطباع من الثالثة وهي ان الرؤية
انطباع صورة المرئي في الحاسة وهي على الله تعالى مستحيلة اذ لا يتصور
له صورة تنطبع في حاسة وخالفه الشارح المحقق من وجهين
احدهما جعل المجموع شبهة واحدة وهو الاولى كما لا يخفى وثانيهما
جعل الرؤية بطريق الاتصال لا بطريق الانطباع فتامل فيه قال
الشارح والجواب منع هذه الاشتراط اقول هذا المنع اما مطلق او
غير مطلق وتقرير الاول انا لا نسلم ان هذه الامور شروط للرؤية

للرؤية بحيث تمتنع بدونها اذ تجوز بدونها مطلقا سواء كانت
متعلقة بالغائب او الشاهد وسواء كانت من الغائب او الشاهد
وتقرير الثاني انا لا نسلم ان هذه الامور شروط للرؤية المتعلقة
بالغائب لان الرؤية المتعلقة بالغائب مخالفة بالحقيقة للرؤية
المتعلقة بالشاهد فجاز ان لا يكون هذه الامور شروطا لرؤية الغائب
وان كانت شروطا لرؤية الشاهد واليه اشار بقوله وقياس
الغائب على الشاهد فاسد قال في شرح المواقف وتحقيقه على ما في
اللباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة
كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف
على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه قوله
وللمعتزلة ان يقولوا اه يعني للمعتزلة ان يقولوا ان نزاعنا انما هو
في هذا النوع من الرؤية وهو الموجود في الدنيا في الحيوانات بخلقه تعالى
هل يجوز ان يتعلق به تعالى وينكشف عنده كما يتعلق بالاعيان
والاعراض وتنكشف عنده او لا يجوز ان يتعلق به تعالى فعندنا
لا يجوز ان يتعلق به تعالى ولا نزاع لنا معكم في جواز تعلق النوع الاخر
من الرؤية به تعالى الذي هو المخالف للنوع السابق من الرؤية في الحقيقة
واللوازم والشروط والمسمى عندكم بالرؤية والانكشاف التام و
عندنا بالعلم الضروري والغرض من ذكر هذا القول بيان ان النزاع
بين الفريقين لفظي والحق انه معنوي لان المعتزلة لم يجوزوا حصول
الانكشاف التام بحاسة البصر بدون هذه الشروط واما الاشاعرة
فهم يجوزون ذلك بناء على انه تعالى قادر على ذلك قطعا فتدبر قال
الشارح وفيه نظر لان الكلام تفصيله ان رؤية الله تعالى ايانا ليست
بحاسة البصر واما رؤيتنا اياه فبحاسة البصر لان الكلام فيها ولا نسلم
انه يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى ايانا
عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه تعالى قال الشارح فان قيل لو كان

جائز الرؤية اه اقول جعلها صاحب المواقف الشبهة الاولى من الشبهات العقلية الثلث من طرف المنكرين للرؤية وسميها شبهة الموانع وتقريرها على ما في شرح المواقف بان يقال لو جازت رؤيته تعالى لرايناه الآن والتالي ظاهر البطلان واما بيان الشرطية فهو انه لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لان جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعا ولو جازت رؤيته الآن لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية سبعة امور سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة ومقابلته للباصرة وعدم غاية الصغر وعدم غاية البعد وعدم غاية القرب وعدم الحجاب الحائل وعدم غاية اللطافة وكونه مضيئا لذاته او بغيره وقد يجعل الاخير مندرجا في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني فتكون ثمانية ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية وهما حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته تعالى الآن قال الشارح قلنا ممنوع اه اقول قال في شرح المواقف ما حاصله انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها ولو سلمنا وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول الشرائط المذكورة فلا نسلم وجوب الرؤية في الغائب عند حصول الشرائط اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم كما جاز اختلافهما

في الشرائط فجاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماع الشرائط دون رؤية الغائب ونقول قوله ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا ولا نراها وهو سفسطة منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من يخطر بباله هذه المسئلة ولانه ينجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا ولا يذهب عليك ان الشارح المحقق قد اصاب في ترك ما هو المذكور في صورة المعارضة وفي ترك المنع الثاني كما لا يخفى قال الشارح ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار اقول كونه حجة لهم يتوقف على عدة امور الاول كون الابصار للاستغراق وهو بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة اذ لو لم تكن للاستغراق فيكون السلب جزئيا فيكون تخصيص البعض بالسلب يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فيكون الآية الكريمة حجة لنا لا لهم الثاني كون السلب سلبا للرؤية عن كل فرد من افراد البصر اذ لو كان سلبا لنفس القضية الموجبة الكلية فيكون في قوة السلب الجزئي فيكون الآية الكريمة حجة لنا لا لهم لما مر الثالث كون الادراك المضاف الى الابصار بمعنى الرؤية المطلقة او بمعنى اللازم لها اذ لو كان بمعنى الرؤية المقيدة بكونها على وجه الاحاطة بجوانب المرئي كما هو الظاهر فلا يلزم من نفيها نفي الرؤية المطلقة فلا يكون الآية الكريمة حجة لهم بل لنا لان النفي اذا دخل على المقيد فالاصل ان يرجع الى القيد ويبقى ذات المقيد واليه

اشار الشارح المحقق بقوله وان جعلنا الادراك عبارة
اه الرابع كون الاية الكريمة سالبة كلية دائمة بل ضرورية اذا
جعلت حجة للامتناع مع ان الظاهر منها كونها سالبة
مطلقة عامة فلا تكون حجة لهم والشارح المحقق اشار اولا الى
منع كل من الاول والثاني والثالث ثم صرح بتسليمه بمنع الرابع
والبقاء وقيل في وجه كون الاية الكريمة حجة لهم انه تعالى تمدح بكونه لا
يرى فانه تعالى ذكرها في اثناء المدائح وكل صفة كان عدمها مدحا
فيكون وجودها نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فثبت امتناع
رؤيته تعالى واشار الشارح المحقق الى جوابه بطريق المعارضة
بالقلب بقوله وقد يستدل بالاية اه ونقول لا نسلم ان كل صفة كان
عدمها مدحا كان عدمها مدحا في جميع الاوقات فلا يكون وجودها
نقصا في جميع الاوقات فتامل فيه   يرد عليه ان عدم مدح المعدوم
اه يعني انا لا نسلم الملازمة في قوله لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها
لان ما كان عدمه صفة مدح اذا كان ممتنعا يكون عدمه اقوى في المدح
ولا نسلم ان عدم مدح المعدوم لعدم الرؤية لامتناع رؤيته لم لا
يجوز ان يكون لمجرد اشتماله على العدم الذي هو معدن كل نقص
الا يرى ان الاصوات والروائح لا تمدح بنفي الرؤية عنها مع ان
رؤيتها ممكنة لاشتمالها على علامات النقص من الامكان والحدوث
والتجدد ووجه ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من كل الوجوه يكون
كل ما نفي عنه صفة نقص واما اذا لم يكن كذلك فيجوز ان يكون المنفي
عنه صفة كمال قوله والحق اه لا يقال لم يدع المستدل ان كل ممتنع
يمنع امتناعه المدح بنفيه بل ادعى ان الرؤية لو امتنعت ليمنع امتناعها
المدح بنفيها فلا يرد النقض عليه بان كلا من الشريك واتخاذ الولد ممتنع
وقد ورد في القران التمدح بنفي كل منهما عنه تعالى لانا نقول التفريق
بينهما تحكم لا دليل على صحته كما لا يخفى واذا لم يكن امتناع شيء مانعا عن

عن المدح بنفيه لا يكون الاية الكريمة حجة لنا على جواز الرؤية قال بعض
المحققين ان مراد المستدل هو الالزام على المعتزلة لا تحقيق الاستدلال
بها على جواز الرؤية لان المعتزلة لما استدلوا بها على الامتناع قال
المستدل في الجواب انها لا تدل على الامتناع بل على الجواز وهذا القدر
من المعارضة يكفيه في الالزام عليهم غاية ما في الباب ان الاستدلالين
لما تعارضا تساقطا فقط لكن تساقطهما لا يضر المستدل لان غرضه رد استدلا
لهم وهو حاصل وفيه نظر من وجهين الاول ان الظاهر المتبادر من
كلام المستدل ان يكون غرضه تحقيق الاستدلال بهذه الاية الكريمة على جواز
الرؤية الثاني ان الحق اذا كان عدم ان لا يمنع امتناع الشيء المدح بنفيه
فالظاهر عدم التعارض وقال ايضا ان مبنى كلام المستدل على العرف
واللغة قال اهل العرف واللغة اذا ارادوا مدح شيء انه مما لا يدركه الابصار
مع انه مما يدركه الابصار عادة فهذا القول منهم يدل على امكان الرؤية عادة
بل على وقوعها بخلاف الاصوات والروائح فانها ليست مما يدركه الابصار
فلا يحسن مدحها بعدم ادراك الابصار وفيه نظر من وجهين ايضا
الاول انه يتوقف في تماميته على ان الله تعالى مما يدركه الابصار عادة
وهو غير مسلم الثاني انه يتوقف ايضا على امكان الرؤية فيلزم
المصادرة كما لا يخفى قال الشارح ومنها ان الاباء اه اقول تفصيل هذه
الشبهة السمعية على ما في شرح المواقف انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية
في موضع من كتابه المجيد الا وقد استعظمه واستكبره وذلك في ثلث ايات
الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما
كان طالبها عاتيا متجاوزا للحد ومستكبرا ارتفع بنفسه الى مرتبة
لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الاية
الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها

في الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من
السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال
باخذ الصاعقة ولو جاز كونه تعالى مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا بمعجزة
زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب قال الشارح والجواب انه يعني
ان الجواب عن هذه الشبهة ان ذلك الاستعظام انما كان لطلبهم
الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى
واستكبر انزال الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف كذا
في شرح المواقف وذكر فيه ان الشبهة الثالثة من الشبهة السمعية
من طرف المنكرين للرؤية قوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ولن
للتأبيد واذا لم يراه تعالى موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا
والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله
ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص
عن العقوبة الشبهة الرابعة منها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه له من وراء حجاب وارساله
اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من تكلمه في وقت الكلام
لم يره غيره اجماعا واذا لم يره اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل
بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام
يسمع بسرعة وما ذا فيه من الدليل على نفي الرؤية قال الشارح ولهذا
اختلفت الصحابة اه قيل روى مسلم عن ابي ذر رضي الله تعالى
عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل هل رايت ربك ليلة المعراج
فقال عليه السلام نوراني اراه فيه دليل للفريقين اذ روي اني بفتح
الهمزة والنون وبكسرهما فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثاني
كان اثباتا لها وقد ورد في الشرع اطلاق النور عليه تعالى وهو يؤيده

وهو يؤيد رواية الكسر قال الشارح واما الرؤية في المنام فقيل قد
حكيت عن اكابر الصحابة كعمر رضي الله تعالى عنه وعن السلف
كابي حنيفة رحمه الله تعالى وعن ابي يزيد رايت ربي في المنام فقلت
كيف الطريق اليك قال اترك نفسك قال الشارح لا كما زعمت
المعتزلة اعلم ان الفلاسفة ذهبوا ايضا الى ان العبد موجد لافعاله
الاختيارية الا ان المعتزلة ذهبوا الى انه موجد لها لا بالايجاب
والفلاسفة ذهبوا الى انه موجد لها بالايجاب بمعنى ان الله يوجب
للعبد قدرة وارادة وهما يوجبان لها فكما حصل الرد على المعتزلة
كذلك حصل الرد على الفلاسفة فلا وجه لقصره على المعتزلة اللهم الا ان
يقال ان الشارح لم يسلم ذلك بل رده بان الصحة انما هي بالقياس
الى القدرة وحدها واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس
الا الوجوب فلا يتميز مذهب المعتزلة عن مذهب الفلاسفة وقال
المحقق الدواني واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في
الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات
وقد صرح به في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط
وظاهر مذهب الاشعري نفيه قال الشارح الاول ان العبد اه اقول
لو كان العبد موجدا لافعاله الاختيارية والاستقلال لوجب ان يعلم
تفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الازيد والانقص فيما
اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة
بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد
اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما
يشهد به البداهة فتفاصيل الافعال الصادرة باختياره لابد
ان تكون مقصودة معلومة له واما بطلان اللازم فلان النائم وكذا
الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر
بكمية ذلك الفعل وكيفيته ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد

ونركب الجسم منه فيكون البطوء فى الحركات لتخلل السكنات والمتحرك
منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة
ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائى وابنه الحركة وهى صفة
توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة و
هذان الوجهان لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد
وينفى تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه المحرك لاجزائها لا محالة
ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها وقد
يستدل عليه بان فعل العبد ممكن فى نفسه وكل ممكن مقدور الله
لشمول قدرته للممكنات باسرها ولا شئ مما هو مقدور الله تعالى
بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور
واحد والا لكان محتاجا الى كل منهما ومستغنيا عن كل منهما وهو
ظاهر البطلان وقد يستدل عليه بان العبد لو كان موجد الفعله
بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا
لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه
على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه
وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع
احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك
المرجح لا يكون من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل
الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب
الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه والا لم يكن ذلك الموجود المرجح
المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل ح جاز ان يوجد منه
الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد
الوقتين بوجوده محتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا
تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس له منه واجب الصدور
عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما اختياريا بطريق الاستقلال

الاستقلال كما زعموه كذا فى شرح المواقف **قوله** واما الكسب
اه جواب عن نقض الدليل بانه جار فى العبد بالنظر الى كسبه
لافعاله بقدرته واختياره مع ان حكم مدعاه متخلف عنه
وحاصل الجواب منع الجريان وهو فى المآل راجع الى الملازمة
وما ذكر من ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالى سنده وانت
وانت تعلم انه لا يكفى بل لا بد من القول ايضا بان العبد عالم بافعاله
على سبيل الاجمال الا انه لم يذكره لشيوعه وظهوره من كلامه المذكور كما
لا يخفى **قوله** والحاصل اه يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الخلق و
الكسب فان الخلق افادة الوجود بالاختيار فيتوقف على القصد
الجزئى الذى يتوقف على العلم الجزئى اما بيان التوقف على القصد
الجزئى فلان الافعال متفاوتة بالزيادة والنقصان فيمكن وقوع كل
منها على وجوه مختلفة فوقوع المعين المخصوص ليس الا لاجل القصد
بخصوصه واما بيان توقف القصد الجزئى على العلم الجزئى فلان القصد
الجزئى لا ينبعث عن العلم الكلى كما تشهد به البداهة بخلاف الكسب
فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تأثير فى
الوجود فيكفيه القصد الاجمالى الموقوف على العلم الاجمالى فلا يرد ان الفرق
بينهما بان الخلق لا بد له من العلم الجزئى التفصيلى بخلاف الكسب
مشكل مع انه يمكن ان يقال العلم التفصيلى شرط للخلق الكامل
دون الخلق الناقص فتدبر **قوله** وبه يندفع اه اى وبما ذكرنا من
الامرين يندفع الامران احدهما انه يجوز ان يكون للعبد علم
بالتفصيل ولا يكون له علم بعلمه بذلك التفصيل وثانيهما انه يجوز
ان يكون له علم بالتفصيل ولا يبقى زمانا طويلا فاندفاع الاول بالثانى
والثانى بالاول **قوله** ينبغى ان يجعل اه يعنى ينبغى العمل بمعنى ١٧: يجعل ص
المعمول والا لا يصح تعلق الخلق بنفس العمل لانه امر اعتبارى

غير موجود في الخارج كسائر المعاني المصدرية ومتعلق الخلق
لا بد وان يكون موجودا في الخارج لان الخلق افادة الوجود الخارجي
ثم ينبغي ان يحمل اضافة العمل الى ضمير الخطاب بمعونة المقام الذي
هو مقام التمدح على الاستغراق مع ان الاصل في الاضافة انما هو
العهد الخارجي اذ لو لم يحمل على الاستغراق فيجوز ان يراد بالعمل
مثل السرير بالنسبة الى النجار لانه يعمه فلا يتم المقصود وهو اثبات
ان جميع افعال جميع العباد مخلوق الله تعالى والرد به على المعتزلة
اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول اعني ما يتعلق به الوقوع
من الجواهر مخلوقة له تعالى بل فيما يقع بقدرة العبد واختياره
من الاعراض مثل الصوم والصلاة ونحوهما اعلم ان كلام المحشي اما
مبني على ان الفعل الذي دخل عليه ما المصدرية يكون بالمعنى المص
المصدري لا بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الهيئة او على ان الحاصل
بالمصدر لا يعم مثل حركة المفتاح التي حصلت بسبب حركة اليد فلا
يرد ان المصدر كما يطلق على المعنى المصدري كذلك يطلق على
الحاصل بالمصدر اما حقيقة لغوية او عرفية او مجازا مشهورا بحيث
يفهم منه بلا قرينة تدل عليه وهو لا يعم مثل السرير فلا حاجة الى
جعل المصدر بمعنى المفعول الذي يتعلق به الوقوع ولا الى حمل الاضافة
على الاستغراق ولا يخفى عليك انها اذا لم تحمل عليه فلا يتعين الشمول
لجميع افعال جميع العباد فلا يتم المقصود ايضا قوله واما ما الموصول
اه يعني ان ما اذا حملت على ما الموصولة فلا يحتاج في تحصيل الاستغراق
الى القرينة لان ما الموصولة عامة تفيد الاستغراق بالوضع بخلاف
الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد الخارجي بناء على انه هو
الاصل في التعريف فلا بد في تحصيل الاستغراق من قرينة تدل عليه
فلا يرد ان الاضافة تكون للاستغراق بالوضع فتدبر قوله وبالجملة
حذف الضمير اقل تكلفا يعني ان حمل ما على المصدرية يحتاج
الى التكلفين احدهما جعل المصدر بمعنى المفعول وثانيهما حمل
الاضافة على الاستغراق بخلاف حملها على الموصولة فانه انما يحتاج
الى تكلف واحد وهو حذف الضمير فالراجح هو الحمل على الموصولة
مع ان الشارح رجح الحمل على المصدرية فيلزم ترجيح المرجوح عند وجود
الراجح فقيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على
الموصولة حتى يرد ما ذكر وقيل يمكن ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان
ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح اقول لا يخفى عليك
ان الاول خلاف الظاهر المتبادر من عبارة الشارح كما ان الثاني
خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المحشي فقيل المراد بما تعملون
الاصنام فيكون المعنى والله خلقكم واصنامكم فلا يكون دليلا على
المقصود وهو اثبات ان جميع افعال جميع العباد مخلوقة له تعالى
مع الرد به على المعتزلة فلا بد فيه ما قيل من انا اذا سلمنا ذلك يكون
المعنى ان الله تعالى خلق مادة الاصنام وصورتها ولا شك ان
صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد ولكن
بطريق التوليد عند المعتزلة فعلى هذا يكون الاية الز اما على المعتزلة
القائلين بان افعال العباد الحاصلة بطريق التوليد مخلوقة للعباد
بطريق التوليد لان الخصم لا ينكر هذا بل ذاك ولا يخفى عليك ان
الخصم مانع في مقابلة الاستدلال بالاية فهذا القول خارج عن قانون
المناظرة لانه منع المنع اذ يدل عليه قوله سلمنا وان الخصم يقول
لا نسلم ان معنى الاية خلق الله مادة الاصنام وصورتها لجواز
القصر على خلق المادة فقط قال الشارح اي ممكن بدلالة العقل اقول
تخصيص الشيء الاعم بالممكن المطلق لا يخرج صفاته تعالى بل لا بد لا
لاخراجها من تقييد الممكن بالمباين اللهم الا ان يقال ان معنى
الخلق افادة الوجود الخارجي مطلقا سواء كانت بالايجاب

او بالاختيار وصفاته تعالى ليست موجودة بذواتها بل بايجاب
ذاته تعالى اياها ولا يلزم منه اطلاق المخلوق عليها لانه يشعر بالحدوث
اوان يقال ان المتبادر من الممكن غير الله وصفاته وهذا القدر
يكفي في دفع لزوم كون الله مخلوقا وكون صفاته مخلوقة فلهذا لم
يقيده بالمباين اعلم ان تخصيص العام ببعض مايتناوله اذا كان
بالقرينة العقلية دون النقلية لاينافي كونه قطعيا فيه والعقل
يحكم بان الواجب لايكون مخلوقا كما يحكم بان الممتنع لايكون مخلوقا
فلا يرد ان العام اذا خصص بالبعض فلا يكون قطعيا فيه فيلزم ان
لايكون الآية الكريمة حجة قطعية مع ان المطلب قطعي فتدبر
قوله وقد يوجه اه اي وقد يوجه الآية الكريمة من طرف المعتزلة بان
المراد بالخلق الخلق المتعلق بالجواهر فلا يكون حجة على ان افعال العباد
مخلوقة له تعالى والجواب عنه انه خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على ذلك
التخصيص فيجب الحمل على الظاهر وهو تعميم الخلق بحيث يعم جميع الجواهر
والافعال ويؤيده حذف المفعول بل جعل الخلق منزلا بمنزلة اللازم
بحذفه فالمعنى اللطيف لمن يوجد فيه حقيقة الخلق كمن لا يوجد فيه
حقيقة الخلق كما قاله المفسرون في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لايعلمون فيكون الآية الكريمة حجة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى
وقد يقال من طرف المعتزلة ان الخلق على قسمين احدهما الخلق
بلا آلة ومباشرة السباب وثانيهما الخلق بالآلة ومباشرة الاسباب
والمراد بالخلق في الآية الكريمة انما هو الخلق بلا آلة ومباشرة السباب
والجواب عنه مامر فلهذا لم يذكر المحشي الفاضل هذا التوجيه الغير الظاهر
ايضا **قوله** ويمنعون اه يعني ان المعتزلة لايثبتون الشريك
في وجوب الوجود ويمنعون كون الخلق المطلق مناطا لاستحقاق العبادة
ويقولون بكون الخلق المتعلق بالجواهر والخلق بلا آلة ومباشرة اسباب
مناطا لاستحقاق العبادة ويمنعون ايضا ورود الآية السابقة

السابقة وهي قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام المدح
بالخالقية ولقائل ان يقول ان ظاهر الآية تعميم الخلق وكونه مناطا
لاستحقاق العبادة وكونها في مقام المدح بالخالقية بقرينة
ماقبلها وهو قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون فتدبر قال الشارح حتى
قالوا ان المجوسي اسعد حالا منهم اقول قيل لا يقال هذا الكفر ورد
في الفروع ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر لاثباته
الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعي لانا نقول الممنوع هو
الخيرية مطلقا اما لو قيل النصرانية خير من اليهودية من
جهة لين طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام او اليهودية خير
من النصرانية من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصارى
في الالهية فلا كفر واما قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله فانما
قاله طائفة من اليهود قال الشارح واحتجت المعتزلة
آه اقول ان المعتزلة القائلين بان العبد موجد لافعاله الاختيارية
اختلفوا فابو الحسين ومن تبعه يدعي في ايجاد العبد لفعله الضرورة
ويزعم ان العلم بذلك ضروري لاحاجة الى الاستدلال وبيان
ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش
والصاعد باختياره الى المنارة والساقط منها ويعلم ان الاوليين
يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار
لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما
لارادته ودواعيه والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير
الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار
في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدم تاثيرها
في غيرها وذلك لانه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري
مع غيره كالقدرة والدواعي وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان
يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران علي

ثبوته كون المدار علة للدائر ولا من العلة ان سلم ثبوتها
الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا لكن العلة
المستقلة واما غير ابي الحسين ومن تبعه فيستدل على ان العبد
موجد لافعاله الاختيارية بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو
انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف
بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في
ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل
التاديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل
بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مسندا اليه مطلقا
حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد
والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم
فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة
لله تعالى فيجوز ان يعكس الامر ويعاقب الانبياء واتباعهم و
يثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور للبعثة منفعة اصلا والجواب
منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار
الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء
ويذم بحسنه وقبحه فان ذلك باعتبار انه محل لهما لا مؤثر فيهما واما
الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر
العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم
عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى
الاحراق عقيب مس النار ولم يحصل ابتداء ولم يحصل عقيب
مس الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال
مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء ولم
يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها
قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله تعالى

الله تعالى الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب
على الدواعي يصير الفعل طاعة اذا وافق الشرع ومعصية
اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا
لاستحقاقهما كذا في شرح المواقف وبهذا التفصيل يظهر لك
ان التكليف كون الانسان مكلفا بان يقال له افعل كذا
وكذا او لا تفعل كذا او كذا واما قاعدة التكليف فهي كون المكلف
به امرا اختياريا فتفسير المحشي الفاضل لها به كان على ما ينبغي
فلا يرد ما قيل من ان ما ذكره المحشي في التفسير ليس بقاعدة
التكليف بل هو مبناها وقاعدة التكليف كون الانسان
مكلفا **قوله** قد يقال يجوز اه هذا اجمال ما فصلناه من
الجواب سابقا والجواب في الشرح غيره لانه باثبات الكسب
الاختياري هو العمدة فلذا اختاره الشارح المحقق وقيل
في الجواب هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم اعترا
ضيا واعترض عليه بانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو
علينا لا لنا من كل وجه فلذا لم يلتفت الشارح المحقق واعترض
على جواب المحشي الفاضل بان المراد بالمدح والذم هو المدح
والذم على فعل الفاعل ذلك الفعل لا المدح والذم على مجرد
الاتصاف وفيه نظر يعرف وجهه بالتامل بل الصادق فتامل
قوله فان الله تعالى اه يعني ان الله تعالى اجرى عادته في
تكوين الاشياء على تكوينها بقوله كن وان لم يمتنع تكوينها بدونه
فحمل قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
على الحقيقة واريد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي
الحادث والا يلزم الاحتياج الى خطاب آخر فيلزم التسلسل
وايضا يلزم قيام الحادث بذاته تعالى وحمله اكثر المحققين على
المجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وهو المروي

عن الشيخ ابي منصور الماتريدي ويحتمل ان يراد بحكمه تعالى علمه تعالى
بوقوع افعال العباد ولهذين الامرين قال الشارح لا يبعد ان
يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين **قوله** فهي من الصفات
الفعلية اي اذا كان المراد بالقضاء الفعل مع زيادة الاحكام
يكون من الصفات الفعلية فيرجع اما الى تعلق التكوين كما هو الموافق
لرأي الشيخ ابي منصور الماتريدي والى تعلق القدرة عقيب تعلق
الارادة كما هو المناسب لرأي الشيخ ابي الحسن الاشعري فقيل عليه
ان بعض افعال العباد يتصف بعدم الاحكام فلا يكون بقضائه
تعالى فيه نظر لانه انما يتصور بالنسبة الى الكسب لا الى الخلق فالقيد
احترازي اذا جعل الفعل في التفسير شاملا لكسب العبد ووقوعي اذا
جعل مختصا بالتأثير قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام
الشيء اما قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي
حكما او فعلا كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن و
اتقن امرهن **قوله** وفي شرح المواقف اه قال فيه واعلم ان قضاء
الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما
هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين
في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان
يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم العناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها
على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني
باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء
والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى
بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد
وقدرتهم والغرض من هذا النقل الاشارة الى ان التفسير المذكور مخالف
لما اجمع عليه الاشاعرة من ان القضاء الارادة الازلية التي هي من

من الصفات الذاتية فالجواب عنه بان الشارح لم يحمل القضاء
على هذا المعنى لان المص قال بارادته ومشيته وهما بمعنى واحد
فلو حمله عليه يلزم زيادة التكرار ليس على ما ينبغي لان اللائق ان
يقال ان المختار عند الشارح ان يكون معناه اتمام الشيء قولا او فعلا
اللهم الا ان يقرر السؤال بوجه آخر وهو ان الشارح لم آثر هذا المعنى
على معناه المذكور في شرح المواقف فالجواب ح مبني على التزام التعدد
في معناه او التجوز في هذا المعنى فتأمل قال بعض الافاضل ان القضاء
قد يكون بمعنى الامر كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وقد يكون بمعنى الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى وقضينا الى بني
اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض وقد يكون بمعنى الحكم كما في
قوله تعالى فاقض ما انت قاض ونسبة هذا المعنى الاخير الى الحكم كنسبة
المشية الى الارادة فيجوز ان يراد ههنا واعترض عليه بعض المحققين
بان كلها الفاظ يرجعها الى معنى واحد وهو اتمام الشيء قولا يعتبر
بحسب مناسبة المقام بواحد منها وقال البعض الاول قال الاصفهاني القضاء
عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع وظن ذلك البعض ان ما قاله الاصفهاني هو
المعنى المرضي عند المتكلمين المغاير لمعنى القضاء عند الحكماء واعترض
عليه البعض الثاني بان ما ذكره الاصفهاني راجع الى تفسير الحكماء ومأخوذ
منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر
عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما
قلنا المراد ذلك لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي
حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمعة على سبيل الابداع كذا ذكره المعين في حواشيه ويؤيده
ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات
ثم قال ذلك المعترض ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي و

والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة **قوله**
قيل عليه اه وجه ذلك ان القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد
الرضاء بنفس الصفة بل بمقتضاها وهو المقضي **قوله** بفعل الله اه
الاول على تقدير كون القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام و
الثاني على تقدير كونه عبارة عن ارادته تعالى الازلية وقوله ايضا اما اشارة
الى الرضاء بالفعل او الى الرضاء بالكفر من حيث هو متعلق مقضي ووجه
الاستلزام ان الرضاء بهما لا يتصور الا بالرضاء بالطرفين من حيث
كونهما متعلقين فهو في الحقيقة اخذ قيد الحيثية فالرضاء بالمتعلق بحيث
يرجع الى الرضاء بقيد الحيثية وهو التعلق مطلقا فاللازم من وجوب الرضاء
بالقضاء انما هو وجوب الرضاء بالمقضي من حيث انه متعلق القضاء
لا وجوب الرضاء به من حيث هو هو فلا يرد الاعتراض الذي ذكر في الشرح
فظهر منه ان قوله وانت خبير ابطال للاعتراض السابق وان قوله ثم الرضاء
بهما اه اشارة الى ان جواب الشارح اما منع اللزوم او منع بطلان اللزوم
قال في شرح المواقف الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي
لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما بالنظر الى المحلية لا الى
الفاعلية يعني ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته وايجاده اياه و
نسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى والرضاء باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
والفرق بينهما انه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن
فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب
الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا فتدبر **قوله** ولما كان الا اشارة
الى وجه الترجيح ووجه الاصالة والمنشائية التقدم والملزومية ووجه
التامل الاشارة الى السؤال مع جوابه اما السؤال فهو لا فرق بين
القضاء وبين سائر الصفات في وجوب الرضاء بها وبتعلقها فما وجه
تخصيص قولهم بان الرضاء بالقضاء واجب واما الجواب فهو ان القضاء

ان القضاء لما كان صدور الآلام من آثاره كان مظنة ان يعترض
العباد فيه ولم يرضوا به وبتعلقه فلدفع هذا التوهم قالوا يجب
الرضاء بالقضاء كذا قيل فيه تامل ويحتمل ان يكون اشارة الى
الجواب بوجه آخر عن اصل الاعتراض مع ما عليه اما الجواب فهو ان
الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له واما اذا كان
مع الاستقباح له لقصد زيادة العذاب والانتقام فلا ويدل عليه
قوله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا
يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم واما تقرير ما عليه فهو ان ذلك انما
هو في الرضاء بكفر الغير لان الرضاء بكفر نفسه كفر مطلقا قال في
التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد
اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان
لا يحب الكفر ولا يستحسنه كذا قيل **قوله** قالت المعتزلة اه اي
في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية فان تخلف المراد عن الارادة
التفويضية لا يدل على العجز اصلا ولا يوهمه بخلاف التخلف عن الارادة
القسرية فلا يلزم الشناعة **قوله** وليس بشيء اه يعني ان التخلف
عن الارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة
حيث لم يقع مراد الملك بل مراد اتباعه فحاصله منع عدم اللزوم
قيل اه حاصله انه لا يفهم من الارادة التفويضية الا الرضاء فتخلف
المراد عن الارادة التفويضية تخلف المرضي عن الرضاء ولا يلزم منه
شيء من النقص والمغلوبية والشناعة وهو مذهب اهل السنة
فلا يلزم ح من تخلف المراد عن الارادة التفويضية شيء من
النقص والمغلوبية والشناعة فتامل **قوله** وهو كلام خال اه
حاصله ان الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا سواء كانت
مع ترك الاعتراض او لا فتخلف المرضي عن الرضاء عندهم عين
تخلف المراد عن الارادة فيلزم النقص والمغلوبية والشناعة

بخلاف الرضاء عندنا فانه عندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض
او نفس ذلك الترك فان الرضاء قد يجامع مع تعلق الارادة
كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامع معه كما في كفر الكافر فلا يلزم من
القول بتخلف المرضي عن الرضاء القول بتخلف المراد عن الارادة
ولا يلزم من عدم النقص والشناعة في الاول عدمهما في الثاني
فالاول جائز في حقه تعالى دون الثاني فتدبر قيل ان للمعتزلة
ان يقولوا ان الارادة التفويضية اي الامر والنهي ولا شك
ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم شيئا من النقص والمغلوبية و
الشناعة واعترض عليه بان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم
ما فسر به القوم من طلب المامور به سواء كان مرادا او لا وليس كذلك
فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المامور عن الامر تخلف المراد عن
الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة فيه نظر لان الامر عندهم
يستلزم الارادة واللازم غير الملزوم قوله او بلا تاثير لقدرته
وهو مذهب الاشعري اي لا مدخل لقدرة العبد وارادته الا من حيث
انه تعالى اجرى عادته على ان العبد اذا صرف قدرته وارادته نحو
الفعل يخلق الله تعالى ذلك الفعل عقيب ذلك الصرف فذلك الفعل
مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد اعلم ان البعض فرق بين
الاختيار والارادة وقال ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة
اعم قوله او قدرة العبد فقط بلا ايجاب اه قد عرفت ان عدم
الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما بالنسبة
الى تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب و
الاضطرار فلا يظهر الفرق بين المذهبين كما ذكره ولذا قال بعض
المحققين ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور نعم يمكن بيان
الفرق بينهما على ما قاله بعض الافاضل بان خلق القدرة والارادة

والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء
على سبيل الايجاب اعلم ان ما ذكره المحشي الفاضل مبني على ظاهر
كلام الحكماء فان التحقيق من مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان
المراتب شروط معدة لافاضة المبدا وصرح في شرح الاشارات
بان الكل متفقون على صدور الكل منه تعالى وان الوجود معلول له
تعالى على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل من افلاطون
من ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسي والحوادث سهام
والانسان هدف والله تعالى هو الرامي فاين المفر يشعر بذلك
كذا قاله المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية قوله والمروي
اه ذكر في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب
الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو
الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من
غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العبد وما لا يتعلق قوله او مجموع
القدرتين اه يعني ان مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد يتعلق
بنفس الفعل ويؤثر فيه بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير
فيه فاذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة وهذا اقرب
من الحق والاشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا فيه وجوز اجتماع
مؤثرين مستقلين على اثر واحد فانه باطل صريحا كذا قيل فيه نظر لانه
يستلزم كون قدرته تعالى غير مستقلة وهذا باطل صريحا ايضا
قوله او على ان يؤثر اه يعني ان قدرة الله تعالى مؤثرة في نفس
الفعل وقدرة العبد مؤثرة في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل
كونه طاعة او معصية كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان نفس
اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة على التقدير الاول
ومعصية على التقدير الثاني واقع بقدرة العبد والظاهر انه
لم يرد به ان قدرة العبد مستقلة في ذلك الوصف والا يلزم عليه

ما لزم على المعتزلة بل اراد به ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا قاله المحقق الدواني في شرح العقايد العضدية يرد على مذهبه ان هذه الصفات صفات اعتبارية لازمة لفعل العبد باعتبار الموافقة للشرع والمخالفة له فلا تصلح لان تكون اثر القدرة كذا قيل فيه نظر لان القدرة ههنا قدرة العبد لا قدرة الله تعالى والفرق بينهما ظاهر **قوله** والمقصود ههنا اه يعني ان قول المص رحمه الله تعالى لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم اصلا وعلى القاضي ايضا اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكما لان فعل العبد بقدرته عندهم بالايجاب فلا وجه للتخصيص بقوله لا كما زعمت الجبرية ويمكن دفعه بادنى تامل فتامل **قوله** ويجب ان يعلم اه جواب سؤال مقدر لا يخفى تقديره على من له ادنى بضاعة في العلم والمراد من البعض الغير الجباري قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله **قوله** ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مس النار فكما لا يصح ان يقال لم ترتب الاحراق على مس النار كذلك لا يصح ان يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل والعقاب على ذاك الفعل ويمكن ان يقال ان المقصود ان ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد بحسب جري عادته تعالى فلو لم يكن للعبد فعل اصلا ان لا يتصور ذلك ومن المعلوم ان هذا الجواب تحقيقي لا الزامي **قوله** وقد يرد القضا على الجبرية اه يعني كما يرد على الجبرية عدم صحة نفس التكليف كذلك يرد عليهم عدم فائدة التكليف لان فائدة التكليف طلب الفعل والترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف

التكليف بلا فائدة كذا قيل وفيه نظر لان ذلك الطلب نفس التكليف وحمل التكليف على كون المامور به والمنهي عنه فعلا اختياريا بعيد جدا والحق ان فائدة التكليف اما اتيان الفعل واما ترك الفعل ولا يبعد ان يقال ان فائدته الاستحقاق للثواب او العقاب والمذكور في الشرح الايراد بعدم جري العادة وظني ان الشارح المحقق افاد بقوله لما صح تكليفه لزوم عدم صحة التكليف وبقوله ولا ترتب اه لزوم عدم الفائدة العادية للتكليف **قوله** ولا يرد بهذا اه يعني لا يرد على الاشعري ان يقال اذا لم يكن لقدرة العبد تاثير في افعاله اصلا لم يفد التكليف شيئا اصلا لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختيار العبد فعله ولصرف قدرته وارادته اليه ليترتب عليه ترتبا عاديا خلق الله تعالى لذلك الفعل **قوله** هذا بيان الجبر اه اشار به الى دفع ما يورد من ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا اه فلا وجه لايراده ههنا لانه يستلزم التكرار وهذا الدفع بوجهين الاول ان هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ما يمكن للعبد من الفعل والترك حيث قال لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا اه بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ما يمكن للعبد من الفعل فقط فلا تكرار فيه نظر لان المذكور ههنا مشتمل على ما سبق فيلزم التكرار بالنظر الى المشتمل عليه الثاني انه فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع جوابه عنه بالحل والنقض بافعال الباري بخلاف ما سبق فلا تكرار والحق عندي ان ما سبق من طرف المعتزلة بناء على تعميم القدرة والارادة والمذكور ههنا من طرف الجبرية بناء على تعميم العلم والارادة فلا تكرار اصلا ولا يبعد

ان يقال ان السابق اعتراض بلزوم التكليف بما لا يطاق والمذكور
ههنا بلزوم عدم الاختيار في الافعال ولا يمنع اللزوم بينهما كونهما
اعتراضين قيل واعلم ان بعض الكفر والفسق من الافعال
الموجودة اما مبني على العرف او المراد الموجودات في العبد بمعنى
اتصافه بهما في الخارج لا في وجودها في انفسها والا فهما امران
عدميان لا تحقق لهما في الخارج وفيه نظر لجواز كون التقابل بين
الايمان والكفر وبين الطاعة والفسق تقابل التضاد لا تقابل
العدم والملكة فان قيل اذا لم يصدق بما جاء به النبي عليه السلام
فيكون كافرا سواء صدق بخلافه او لم يصدق بشيء اصلا فيكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واذا لم يأت بالافعال الشرعية
فيكون فاسقا سواء اتى بخلافها او لا فيكون التقابل بين
الطاعة والفسق تقابل العدم والملكة قلنا الترك من جملة الافعال
لان اصحابنا قالوا ان كلا من الكفر والفسق بقدرة الله تعالى
وارادته وخلقه لا برضائه وقالوا ان كلا من الثواب والعقاب
يترتب على افعال العباد بحسب جري عادته تعالى ولا شك في
ان اثر الارادة والخلق هو الحادث وهو اسم خاص بالموجود الخارجي
وايضا لا شك في كون الصوم مثلا طاعة فان اريد به المعنى
المصدري فهو امر اعتباري غير موجود في الخارج وان اريد به الحاصل
بالمصدر فيجوز ذلك في الزنا مثلا ولا شك في كونه فسقا قوله
وانت خبير اه يعني ان اعدام الحوادث ازلية فليست بالارادة
والآلكانت حادثة لان اثر الارادة حادث فيلزم خلاف المفروض
فتعميم الشارح للارادة بحيث تتناول لكل من الوجود والعدم محل
بحث والعدم كون العدم اثر الارادة ورد في الحديث المرفوع ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن فاسند عدم الكون الى عدم المشية لا الى
مشية العدم كذا نقل عنه فالاظهر ان يكتفي بتعميم العلم او ان

او ان يقول في حق الارادة ان تعلقت بالوجود فيجب الوجود و
ان لم تتعلق به فيمتنع ذلك الوجود لان تعلق الارادة بعض من
العلة التامة لذلك الوجود فعدمه عدم العلة التامة له وعدمها
علة العدم وظهر منه ان العدم ليس باثر الارادة اذ لو كان اثرها
وقد كان اثر عدمها فيلزم التوارد وكذلك النظر في علية العدم و
يمكن ان يقال اراد بالعدم ترك ذلك الفعل وهو من جملة
الافعال الموجودة او اراد بتعلق الارادة بالعدم تعلقها به
باعتبار العدم يعني تعلق عدمها به ولكن لا يخفى عليك كمال
بعده ولا يخفى عليك ان بقاء العدم عبارة عن العدم بالنسبة
الى الزمان الثاني فلا يصلح ايضا لان يكون متعلق الارادة حتى يقال
ان الارادة تتعلق بالعدم باعتبار ابقائه في العدم والقول بان
تقدم تعلق الارادة بالعدم عليه يجوز ان يكون ذاتيا لا زمانيا
بان يكون التعلق ايضا ازليا فلا يلزم حدوث العدم من كونه
متعلق الارادة وان كان دافعا لهذا الايراد لكنه يستلزم جواز
ذلك بالنسبة الى وجود العالم فلا يتم الاستدلال على كونه تعالى
فاعلا مختارا فيه فلا يتصور ذلك القول من طرف المتكلمين فلذا
لم يلتفت اليه المحشي الفاضل قوله والمعتزلة اه يعني ان المعتزلة
لما جوزوا التخلف المراد عن ارادته تعالى التفويضية المتعلقة بوجود
فعل الغير او عدمه فلا يسلمون وجوب وجود الفعل ولا امتناع
وجوده بل يقولون بامكان كل من الوجود والعدم بعد تعلق
تلك الارادة فلم يتوجه السؤال بتعميم ارادته تعالى عليهم لان الارادة
المتعلقة بالافعال الاختيارية للعباد انما هي الارادة التفويضية
لا القطعية عندهم وانما قال لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم
لان السؤال بتعميم العلم يتوجه على اكثر المعتزلة بناء على استحالة
انقلاب العلم جهلا عندهم ايضا وانما قيدنا بالاكثر لان البعض

جعل ما

منهم كابي الحسين حكم بانه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
فلا يتوجه عليه السؤال بتعميم العلم ايضا والغرض من ذكر هذا القول
الاشارة الى جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره على من له ادنى
بضاعة من العلم قوله فقد يمنع هذه المقدمة ايضا يعني ان جعل تعلق
كل من العلم والارادة بان العبد يفعله او يتركه باختياره فعله الاختياري
واجبا او ممتنعا يمنع كما يمنع كون وجوب الفعل الاختياري او
امتناعه الحاصل بالاختيار بناء على ثبوت العلم والارادة به كذلك
منافيا للاختيار لان العلم تابع للمعلوم لان المطابقة بينهما لازمة
والا لا يكون علما به بل جهلا به والاصل فيها هو المعلوم والعلم ظل
وحكاية عنه الا يرى ان صورة الفرس انما تكون علما اذا كانت مطابقة
له حتى لو خالفته بوجه ما لم تكن علما له بل جهلا له وان الارادة متعلقة
بالفعل على وفق العلم به فهي متفرعة عنه وتابعة له فهي تابعة للمعلوم
الاختياري ايضا فلا مدخل لهما في جعل الفعل واجبا او ممتنعا ولا
في سلب القدرة والاختيار عن فاعله وقولهم والا لجاز انقلاب
علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته لا يثبت الايجاب بل الاستلزام
والفرق بينهما ظاهر فيه نظر لان معنى التبعية ههنا ان المعلوم
وجد في علمه تعالى على الوجه الذي سيوجد في الخارج على ذلك الوجه
ولا شك ان فعل العبد ممكن بالنظر الى ذاته ولكن لما تعلق كل من
العلم والارادة بانه يصدر عنه بالاختيار على هذا الوجه في وقت
كذا فيلزم وجوده باختيار العبد على هذا الوجه في ذلك الوقت والا لزم
الجهل والعجز عليه تعالى وكلاهما محالان فثبت ان لكل من ذلك العلم
وتلك الارادة مدخلا في وجوب الفعل ولعل هذا وجه التأمل قوله قوله
يكون فعل العبد اه اي اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار
محققا لاختيار العبد في فعله لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي
ليس له اختيار اصلا وهو المقصود ههنا بناء على انه يحصل به نفي

به نفي الجبر في الافعال الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف ههنا
واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا على
ما هو المقرر عند اهل الحق فيكون من الله تعالى فيلزم ان يكون مخلوقا له
تعالى فيلزم الجبر فهو مسلم عند الشيخ الاشعري لانه يقول بان العبد مجبور
في اختياره فانه محل له ومختار في افعاله لان الجبر في الاختيار لا يستلزم
الجبر في الافعال وهو جبر متوسط عنده بين الجبر الخالص وهو مذهب
الجبرية وبين التفويض الى العبد كلها وهو مذهب المعتزلة واما
الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزوم الجبر فقالوا ان الاختيار
بمعنى الارادة وهي صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين
اي الفعل والترك من غير داع ولا مرجح آخر فكون ذلك الاختيار من
الله تعالى لا يستلزم الجبر ولا ينافي كون العبد فاعلا مختارا الا يرى ان
صدور ارادته تعالى عنه انما هو بالايجاب ومع هذا لا يستلزم الجبر
ولا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق ولا فرق بينهما في عدم كون كل
منهما باختيار صاحبه لا يذهب عليك ان ما ذكره لا يدل الا على كون العبد
مختارا في فعله بواسطة تلك الارادة ومجبورا في ذلك الاختيار وهو
مذهب الشيخ الاشعري وتوضيحه ان رجلا اذا قال لرجل كن على المشي و
الا فانا اقتلك فاذا كان ماشيا فهو مجبور في اختياره ومختار في فعله
بخلاف اخذ الرجل الاول وجره بالقوة والشدة فانه مجبور في فعله في هذه
الصورة والغرض من هذا القول اما بيان حصول المقصود على كلا المذهبين
او دفع ما يقال من ان الاختيار لا يكون من العبد والا يلزم كونه موجدا
له اما بالايجاب او باختيار آخر فيلزم التسلسل فوجب ان يكون من
الله تعالى فيلزم الجبر قطعا وحاصل الدفع انه ان اراد الجبر في الاختيار
فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم غير مسلم لان الجبر في الاختيار لا يستلزم
الجبر في الفعل وان اراد الجبر في الفعل او في المجموع فالملازمة غير مسلمة هذا
على مذهب الشيخ واما الدفع على مذهب الاستاذ فيمنع الملازمة ولم يلتفت

الى الجواب عنه بان ارادة العبد ليست بموجودة ولا معدومة
بل واسطة بين الموجود والمعدوم او بانها ليست موجودة بل معدومة
فلا يلزم شئ اصلا لان ارادته تعالى موجودة وقديمة فلا وجه لجعل
ارادة العبد واسطة او معدومة وانه لا دليل على ثبوت الواسطة
بين الموجود والمعدوم نعم لا بد وان يكون صرف الارادة الى جانب
المراد امرا اعتباريا والا فيكون موجودا فلا يكون من العبد بل من الله
تعالى فيلزم الجبر المحض لمن قال بمخلوقية الارادة لا الحكم بمخلوقية صرفها
ومن قال بعدم مخلوقية الارادة اراد عدم مخلوقية الصرف واطلق
عليه لفظ ارادة جزئية فتدبر **قوله** توجيه النقض بالعلم ظاهر بان
يقال ان علمه تعالى ان تعلق بوجود فعله فيجب وان تعلق بعدمه
فيمتنع فلا يكون فاعلا مختارا فيه مع انه تعالى مختار عندكم كما انه مختار عندنا
قوله واما بالارادة اه اي واما توجيه النقض بارادته تعالى فمبني على
ازلية تعلقاتها كازلية نفسها او كازلية تعلق العلم وتقريره
ان ارادته تعالى ان تعلقت تعلقا ازليا بوجود فعله فيما لا يزال
فيجب وان تعلقت تعلقا ازليا بعدمه فيمتنع فلا يكون له اختيار
فيه اصلا وهو باطل عندكم كما انه باطل عندنا وانما كان مبنيا على
ازلية تعلقها لان تعلقها بالوجود او بالعدم لو لم يكن ازليا
لا يكون سابقا عليه زمانا حتى يجب او يمتنع لان الوجوب او الامتناع
بالاختيار حين الوجود او العدم لا ينافي التمكن على الفعل او الترك
قبله وبما ذكرنا سقط ما قيل من ان النقض وارد لو كان تعلقاتها
حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شئ فيما لا يزال يجب وجوده
والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار **قوله** وقد يجاب اه اي قد يجاب
من طرف الجبرية بان النقض بارادة الله تعالى غير وارد لان المراد من
الاختيار ليس الا التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعد
ارادته فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وذلك

وذلك التمكن حاصل فيه تعالى لانه كان يمكن في الازل ان يتعلق
ارادته تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وليس قبل تعلق
ارادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الارادة حتى يلزم الايجاب
المنافي للاختيار اذ تعلقهما ازلي ولا يتصور القبلية والبعدية
في الامور الازلية بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن
تعلق علمه تعالى وعن تعلق ارادته الازليين فيتحقق الوجوب
او الامتناع قبل تعلق ارادة العبد فلا يكون له تمكن من الطرفين
حين التعلق قيل عليه انه لو سلم ان قبل ارادة العبد موجب له لكن
الموجب له هو ارادة الله تعالى فاذا امكن تعلق ارادته تعالى بالترك بدل
الفعل امكن للعبد تعلق ارادته بجانب الترك نظرا الى امكان تعلق
ارادته تعالى الى ذلك التعلق بدل التعلق بالتعلق بجانب الفعل على
انا لا نسلم تعلق ارادته تعالى في الازل بالترك بدل الفعل والا فلا يكون
التعلق ازليا فعلم من هذا ان النقض وارد والوجوب بهذا المعنى
لا ينافي الاختيار اقول لا يخفى عليك ضعف هذين الامرين بعد التامل
وقد يجاب عن النقض بالارادة بوجه آخر وهو ان المرجح الموجب في
افعاله تعالى انما هو ارادته الصادرة عنه بالايجاب فلا ينافي لاختياره
تعالى في افعاله بخلاف المرجح في افعال العبد لانه ليس ارادة العبد بل
ارادة الله تعالى فيلزم الجبر في افعاله الضا فيه تامل **قوله** تامل نقل
عنه وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من
الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شئ تابعا له
ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب
بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على
تعلق الارادة بالزمان لكنه متقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع
لتعلق العلم ومتفرع عليه فتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق
الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه

تعالى وارادته ضرورة توقفهما على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار **قوله** اي بالدوران اه قيل هذا دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير او بعدمه كما تحكم بدوران الاحتراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان لقدرته مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما تحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركة البطش والارتعاش تحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البديهة بالدوران والترتب المحض واقول ان سابق كلام الشارح ولاحقه بل قوله مدخلا يابي عن هذا التوهم فكيف يتوهم هذا الامر فلا حاجة الى دفعه به والتوهم مع قطع النظر عنهما مما لا يلتفت المحشي الفاضل الى دفعه لعلو شانه والحق ان مقصوده بيان الواقع والاشارة الى دفع تلك الشبهة **قوله** صرف القدرة جعلها اه يعني ان معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهذا المعنى يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل بمعنى ان تعلق الارادة بالفعل يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى

الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة بالتاثير لاوجد العبد فعله بها لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول صرف القدرة لان المؤثر في كل شيء هو الله تعالى واما معنى صرف الارادة فهو ايضا جعلها متعلقة بالفعل لكنه يحصل لذاتها فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين من غير داع ومرجح على ما عرفته في ارادة الله تعالى من انها صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح فليس صرف الارادة مخلوقا لله تعالى حتى يلزم الجبر المحض وقد عرفت ان صدور ارادته تعالى عنه بالايجاب لا يوجب الجبر في افعاله فلا يوجب صدور ارادة العبد عنه تعالى كونه مجبورا في افعاله لا يقال ان الترجيح اذا كان من لوازم الارادة فلا فائدة للتكليف اصلا لان الارادة لا تتعلق ح الا باحد الطرفين لانا نقول ان التكليف قد يكون داعيا لتعلق الارادة بناء على انها تابعة للعلم فاذا علم الامر مثلا يستلزم علم انه حسن فيصير ذلك داعيا لتعلق الارادة بذلك الشيء فيصرف القدرة اليه فيخلق الله تعالى ذلك الشيء عقيبه عادة فيكون ذلك الشيء اي فعل العبد طاعة وعلامة للثواب باعتبار ذلك التعلق المترتب على ذلك الداعي **قوله** وقيل طرف القدرة اه يعني ان البعض قال في بيان معنى صرف القدرة وبيان مغايرته لمعنى صرف الارادة ان صرف القدرة قصد استعمال القدرة وذلك القصد غير صرف الارادة لان صرف الارادة هو القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما حكمنا بالمغايرة بين الصرفين لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجود تلك القدرة لانه فرع وجودها ووجود القدرة متاخر بالذات عن صرف الارادة لانه سبب عادي لخلق القدرة فالمتقدم غير المتاخر والا يلزم تقدم الشيء على نفسه **قوله** وليس

لشيء اه يعني ان ما قاله البعض من ان صرف القدرة بقصد استعمالها اه
ليس بشيء لان صرف القدرة اذا كان بقصد استعمالها يلزم ان
يوجد القدرة في العبد بدون الاستعمال لان قصد استعمال الشيء لا
يتصور الا بعد كونه موجودا ولا شك في ان قصد الشيء مقدم عليه
بالزمان ولا في ان الفعل ليس بموجود بدون استعمال القدرة فثبت
على ذلك التقدير ان تكون القدرة قبل الفعل كما ذهب اليه المعتزلة
لا معه كما ذهب اليه الاشعري مع ان التحقيق من طرف الشيخ الاشعري
هذا البحث بطريق المعارضة لكن يمكن دفعه بانه يجوز ان يراد بقصد
استعمالها جعلها متعلقة بالفعل **قوله** ثم ان تقدم الشيء اه تفصيله
ان تقدم الشيء باعتبار ذاته على الشيء الآخر لا ينافي تأخره باعتبار صفته
عن ذلك الشيء الآخر فان الرمي المخصوص باعتبار ذاته متقدم على الموت
وباعتبار كونه قتلا بسبب افضائه الى الموت متأخر عن الموت ولذا
صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله فيجوز ان يكون القصد من حيث
ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنها باعتبار وصفه اي بالنظر الى
استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كذا قيل فيه نظر من
وجهين الاول ان منع المغايرة بين صرف القدرة وبين صرف الارادة
مصادم للضروري والحق ان قول المحشي الفاضل نقض دليل المغايرة
الثاني ان القتل ليس بمتأخر عن الموت بل مجامع له في الوجود والحق
ان قوله كما في قولك اه تنظير لما سبق لا تمثيل له ويؤيده ما في بعض
النسخ من قوله عند تحقق الموت لان تقدم الشيء باعتبار ذاته على
شيء آخر لا ينافي كونه مجامعا لذلك الشيء الآخر في الوجود باعتبار
وصفه ايضا كما لا يخفى **قوله** هذا هو التعقيب الذاتي اه يعني هذا التعقيب
ذاتي لا زماني وانما كان التعقيب بالنظر الى مجرد صرف الارادة زمانيا
لانه ان لم يكن ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل كانت
قبل زمانا وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري فعلم منه ان هذا القول

٢٢٦

ان هذا القول جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره عليك **قوله** قيل
فح اه حاصل الاعتراض ان الشركة اذا كانت عبارة عن ان
يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر يلزم انتفاء
الشركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى
وقدرة العبد بمقدور مع ان مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة
اذ يلزمه اما القول باجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد واما
القول بنقصان قدرة الله في الايجاد وكل منهما اقبح مما لزم على
المعتزلة من عدم قدرته تعالى على بعض الامور لانه لا يدل على
النقصان كما في عدم قدرته تعالى على الممتنعات وحاصل الجواب ان
كلا من المؤثرين مطلقا منفرد بما له من دخله في التأثير على انا لا نسلم
ان مذهبه اقبح من مذهب المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض
الامور بجعل الله تعالى وخلقها مؤثرة فيه ليس اقبح من نفي دخل قدرة
الله تعالى فيه بالكلية وجعل العبد خالقا مستقلا والقياس على الممتنعات
قياس مع الفارق لان افعال العباد ممكنة هذا ههنا بحث لانهم
قائلون بانه تعالى قادر على افعال العباد لكن جرى عادته على تفويضها
الى عباده باعطائهم القدرة المؤثرة والارادة المخصصة قال المص والحسن
منهما اه قالوا الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول صفة كمال و
صفة نقص كالعلم والجهل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا بل واسطة بينهما
ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان مأخذهما
العقل ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فهو وصف اضافي لا حقيقي
الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومحل الخلاف
اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع وعند المعتزلة من العقل فقالوا قد يدرك
بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر

لحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يدرك بالعقل
بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد في حقه امر او نهي علم انه
حسن او قبيح كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من
شوال فادراك العقل الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف
الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل فالحسن والقبح في الافعال
عندهم ثابتان قبل الشرع والشرع اما مظهر او مؤيد ثم ان جمهور
الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها وذهب
بعض المتقدمين منهم الى انهما للصفات الزائدة عليها وذهب بعض
المتاخرين منهم الى ان قبح الافعال للصفات المقتضية له بخلاف
حسنها لانه غير محتاج الى صفة توجبه اذ يكفيه انتفاء الصفة الموجبة
للقبح وقال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات حقيقية بل لصفات
اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتاديب او الظلم
قوله اي علة عادية ان اريد بها ما يترتب على وجوده وجود الفعل
وعلى عدمه عدمه عادة من غير تاثيره في الفعل لا بالقوة ولا بالفعل و
بالشرط العادي ما يتوقف على وجوده وجود الفعل عادة من غير
استلزام تحققه لتحقق الفعل فنقول القدرة بالمعنى الاول لا تكون قبل
الفعل والقدرة بالمعنى الثاني تكون قبله بلا ريب من العقلاء وان
اريد بها ما يؤثر في الفعل بالفعل عادة كما هو الظاهر من العبارة
وبالشرط العادي ما يتوقف عليه عادة تاثير الفاعل فيه فنقول
القدرة بالمعنى الاول لا تكون الا كما قال به المعتزلة حيث يلزم منه
كون العبد موجدا لافعاله قوله ولك ان تقول اه يعني
ان القدرة الحادثة من شانها التاثير في الفعل الا ان تاثير
قدرة الله تعالى فيه بالفعل منعها عن التاثير بالفعل وفيه نظر لانه
ما صرح به الآمدي لاصحاب التبصرة ويمكن دفعه بانه يجوز الاتفاق

الاتفاق بين كلاميهما بحسب المراد والمآل وههنا بحث من
وجهين الاول ان اهل الحق مطلقا ينفون التاثير بالفعل لا
الشان فلا يتصور التفرقة الثاني ان تاثير الفاعل فيه يتوقف
بالفعل عادة على قدرة العبد عندهم فتامل قوله يشير اليه هذا
مبني على ان الترك عدم وهو لا يكون متعلق القدرة والارادة
بل متعلق عدمهما لان الترك اذا كان بمعنى كف النفس عن الواجبات
عند تهيؤ الاسباب فهو حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فيكون
وجه استحقاق الذم في تركها كسب القبيح وان العدم اذا كان
مقدورا بصرف الارادة والقدرة اليه باعتبار ابقائه في العدم
كما هو رأي البعض فيكون وجه استحقاق الذم ايضا في تركها
كسب القبيح لا تضييع قدرة فعل الخير بترك القصد اليه فقط
قيل ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد
يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب
لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق
انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس
مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة
مبدا فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع
ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل
الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال
القلوب من الفكرة والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب
وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله لم يعتقد ولم ينو
ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه
فاما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسال ويحاسب
لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا انتهى اقول

الاصح ان المحاسب هو العزم المصمم ويدل عليه قوله وتثبت عليه
لا القصد الغير المصمم فالمقل عليه لاله قوله وهو لاينافي اه اي كون
التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لاينافي ان يكون
وجه الذم في فعل المنهيات شيئا آخر وهو صرف القدرة اليه او كونه
التضييع وجه الذم والعقاب في فعل المنهيات لكونه وجه الذم
والعقاب في ترك الواجبات لاينافي الذم في فعل المنهيات بوجه
غير الوجه السابق وهذا الوجه صرف القدرة باختياره الى فعلها
على ما سيجيء من قوله فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف
قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم
والعقاب لايخفى عليك ان اسلوب كلامه ظاهر في المعنى الاخير
وانه لايلزم من كون كل منهما وجه الذم والعقاب في فعل المنهيات
اجتماع السببين المستقلين على مسبب واحد وانه لابد من كون المنهي
عنه فعلا اختياريا فلا يكون ترك الواجب بمعنى عدم اتيانه منهيا عنه
فمن قصر المعنى على الاحتمال الاول وحكم بكون ترك الواجب منهيا عنه
كان من القاصرين من وجهين فتدبر قوله لايخفى ان هذا اه يعني
ان هذا الدليل اذا جعل تحقيقيا فلا يفيد المطلوب اذ لا دخل بالتاثير
للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها لان الظاهر ان يكون
المراد من الاستحالة اي الاستحالة بحسب نفس الامر لابحسب العادة حتى
يفيد المطلوب اذا جعل تحقيقيا ويدل على ما قلنا قول الشارح واذا كانت
الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة بالفعل لامتناع بقاء العرض
لان كون الاستطاعة عرضا وان امتناع بقاء العرض في نفس الامر
لا في العادة فمن جعله تحقيقيا بناء على ارادة الاستحالة العادية نظرا
الى كون القدرة علة عادية او شرطا عاديا لم يأت بما هو الظاهر من كلام
الشارح لايقال ان مذهب اهل الحق ان خلق الفعل والقدرة المتعلقة
به عقيب الارادة المتعلقة به انما هو بحسب جري العادة وهو يستلزم

يستلزم ان المدعى انما هو كون الاستطاعة مع الفعل بحسب العادة
لانا نقول الحق ان مذهب اهل الحق ان الله تعالى اجرى عادته على ان يخلق
الفعل عقيب صرف العبد قدرته وارادته اليه وهذا لايستلزم ذلك
وههنا بحث لان هذا الدليل لايكون الزاميا على جميع من يقول بتاثير
القدرة الحادثة لان منهم من قال ببقاء نفس القدرة الحادثة الى آن الفعل
فهو لايسلم امتناع بقاء العرض بل يحكم ببقائه قوله فلا نقض اه
وجه ورود النقض ان قدرة العبد اذا كانت مع الفعل فيلزم ان يكون
قدرة الله تعالى مع الفعل فيلزم احد المحالين وهو حدوث قدرة الله تعالى
او قدم المقدور الحادث وحاصل الدفع ان كون قدرة العبد مع الفعل
مبني على امرين احدهما كونها عرضا وقدرة الله تعالى ليست بعرض
لانه عندهم عبارة عن ممكن موجود قائم بالغير ومعنى قيامه به كونه تابعا
في تحيزه لتحيزه والله تعالى ليس بمتحيز والحاصل ان لنا منع الملازمة بناء
على ان القياس مع الفارق قوله وفيه بحث اه قال في شرح المواقف
قال الشيخ واصحابه القدرة توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه
الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقها به وقال فيه وقد وافق الشيخ في ان
القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن
الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقال فيه قال اكثر المعتزلة القدرة
قبل الفعل وتتعلق به ح ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم
اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل ومنهم
من نفى بقاءها وجوز انتفاءها حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم
انتفاء الفعل حال وجود القدرة فاقول ان قول المحشي الفاضل لانه
لابد من مثل سابق يصح تعلقه بكل من المذهب والمدعى من غير
ركاكة اصلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه كل ممن قال بتقدم القدرة
وتقدم تعلقها على الفعل ليس بقائل بسبق المثل عليها على ما
علم من هذا التفصيل فمن قصر تعلقه على المدعى وحكم بركاكته قوله

المحشي الفاضل بناء على قوله بان لبعض المعتزلة قائل بوجود
المثل السابق كان من القاصرين من وجهين كما لا يخفى والحاصل
ان اعتراض المحشي بوجهين فذلك القاصر من وجهين **قوله** ويرد
عليه اه حاصله منع لزوم قيام العرض بالعرض من حصول امر زائد
على القدرة في الحالة الثانية بناء على جواز كونه امرا اعتباريا ه
كالرسوخ فان الكيفية النفسانية ان استحكمت في موضعها ولو
بتعاقب الافراد والامثال تسمى ملكة وراسخة والا فحالا فلا يلزم
من وجود الفعل في الحالة الثانية شئ من التحكم والترجيح بلا مرجح قيل
هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح لان حاصل قوله لانه
يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى اه انه لا يلزم من وجوب الفعل
في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة
الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة
او غير ذلك من الامور المناسبة فلا يلزم قيام العرض بالعرض و
اعترض عليه بان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في
الحالتين على السواء بنا في ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية
ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة
فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون لحادث في الحالة الثانية
امرا خارجا يكون شرطا لتاثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض واقول
القدرة التي قرنت بالشرط في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة
الحادثة في الاولى لعدم قرانها به فيها فان قيل هذا لا ينافي التساوي
بينهما من جهة الصفتية للقادر في الحالتين او من جهة المبدئية للتاثير
او من جهة الاتحاد في الماهية في الحالتين قلنا الامر كذلك بين
القدرة الحادثة الراسخة وبين القدرة الحادثة الغير الراسخة
كما لا يخفى **قوله** وهو الامام الرازي اه قال الشيخ بناء على كون القدرة
مع الفعل عنده ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلق

مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين لا معا ولا على سبيل البدل
بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وقال اكثر المعتزلة
انها تتعلق بجميع مقدورات العبد مطلقا وقال ابو هاشم منهم
تارة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات
والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق
بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها وقال تارة
اخرى كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات
الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتهما جميعا
غير ان كلا منهما لا تؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة وقال تارة
رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتهما معا دون القدرة العضوية
العضوية فقوله متردد ترددا فاحشا وقال ابن الراوندي منهم
تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا وقال الامام الرازي
القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة الحيوانية
وهي القوة التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الضد الآخر
ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة
تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير برمتها ولا شك
ان هذه القوة المستجمعة لها لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا
في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور
الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط
المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور
لها شرط مخصوص به يتعلق وجودها من بين المقدورات المشتركة
في تلك القوة المجردة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها
دون غيرها وتلك القوة المستجمعة لشرائط التاثير برمتها مع
الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري

اراد بالقدرة القوة المستجمعة فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها
لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة فلذلك
قالوا بوجودها قبل الفعل وبتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع
بين المذهبين وفيه بحث لان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند
الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التاثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة
ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس لشيء
لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينها وان كانت هي في انفسها
متخالفة بالماهية او بالهوية كذا في شرح المواقف واشار المحشي
الفاضل الى جواب هذا البحث بقوله لان الشيخ لما لم يقل اه و
بقوله وفي كلام الآمدي اه وقصد في ضمنه الاشارة الى ان الجواب الاول
مما لا حاجة اليه لان الشيخ انما ينكر التاثير بالفعل لا بالقوة فتدبر واشار
بقوله بها الى مذهب المعتزلة لان الباء السببية تدل على تاثير القدرة
وبقوله او معها الى مذهب الشيخ فيرد عليه الاولى تقديم قوله معها
على قوله بها اللهم الا ان يقال ذكر المقارنة عقيب معها مناسب فلذا
اخره قوله اى قيام الشيء وبقائه بالمحل اى قيام العرض وقيام
بقائه بمحل واحد بمعنى تبعيتهما له في التحيز اى قيام العرض وقيام
بقائه بمحل واحد بمعنى تبعية كل من العرض وبقائه لذلك المحل في التحيز
انما قال بمعنى تبعيتهما له في التحيز لان القائل بامتناع قيام العرض
بالعرض انما اراد من القيام الا هذا المعنى لا اختصاص الناعت بالمنعوت
لان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى ليس بممتنع عنده ثم من قال الاولى
ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او تبعيتهما له في التحيز بعيد
عن الحق قطعا قوله والا فليس اه اى وان لم يمتنع قيام العرض وبقائه معا
بالمحل فجاز قيامهما معا بالمحل فيلزم ان لا يكون جعل احدهما صفة للآخر
بان يقال السواد باق اولى من عكسه بان يقال البقاء اسود فيلزم الترجيح

الترجيح بلا مرجح في جعلهم البقاء صفة السواد دون جعلهم السواد صفة البقاء
قوله ووجه الصعوبة فيه اه حاصله انه يجوز ان يكون بين العرض والبقاء
القائمين معا بالمحل خصوصية ذاتية مقتضية لكون البقاء نعتا والعرض
منعوتا فلا يلزم الترجيح بلا مرجح من جعل البقاء صفة والعرض كالسواد موصوفا
ولم يذكر المحشي الفاضل وجه صعوبة المقدمتين السابقتين لانه قد ذكر في
الشرح فيما سبق فتامل قوله يعني ان للمكلف اه يعني حاصل جواب
الشارح ان للمكلف وصفا اضافيا حاصلا له بالاضافة الى حال
متعلقه وهو نفس سلامة الاسباب فالسلامة صفة الاسباب والصفة
الحاصلة للمكلف بالاضافة الى حال متعلقه سلامة اسبابه فهذه صفة
اضافية له على سبيل الحقيقة ويقابلها الصفة الذاتية التي تحصل له لا
بالاضافة الى حال متعلقه كصفة الحيوة والعلم ونحوهما وذلك الوصف
الاضافي يعبر عنه تارة بلفظ مفرد دال على الاضافة ضمنا وهو كلفظ
الاستطاعة ويعبر عنه تارة اخرى بلفظ مركب دال على الاضافة صريحا
وهو كلفظ سلامة اسبابه وكون الاول مفردا يشتق منه اسم فاعل يحمل
على المكلف وكون الثاني مركبا لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه فلا فرق
بينهما الا بالاجمال والتفصيل ونظير الاول التمول ونظير الثاني كثرة ماله قوله
وكون الاستطاعة اه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاستطاعة صفة
ذاتية له وحاصل جواب الشارح ان السلامة صفة الاسباب وسلامة اسبابه صفة
ذاتية له كالاستطاعة حيث يقال ذو سلامة اسباب والمراد هو الثاني فيصح
تفسير الاستطاعة بها وحاصل الجواب ان سلامة اسبابه لا شك في كونه وصفا له
باعتبار متعلقه فيكون وصفا اضافيا له فلو كانت الاستطاعة صفة
ذاتية له لا يصح تفسيرها بها لان الذاتي غير الاضافي وان قوله ذو سلامة اسبابه
انما يفيد صحة الحمل على المكلف لا كونه وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة التفسير
ولا شك في انه اذا افاد صحة الحمل على المكلف يفيد كون سلامة اسبابه وصفا
اضافيا له فيصح التفسير بها اذا كانت الاستطاعة وصفا اضافيا له

قوله والاقرب اه اي الاقرب الى القبول ما افاده السيد الشريف في بعض
تصانيفه من ان المفهوم فسر والدلالة بفهم المعنى من اللفظ والحق
بمطابقة الواقع اياه والاستطاعة بسلامة الاسباب وتسامحوا فيها
ولم يريدوا بها المعاني المطابقية لها لظهور ان الفهم صفة السامع
والدلالة صفة اللفظ وان المطابقة صفة الواقع والحق صفة الحكم
وان السلامة صفة الاسباب والاستطاعة صفة المكلف بل المعاني
المفهومة منها بالالتزام وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وكون
الحكم بحيث يطابقه الواقع وكون المكلف بحيث سلمت اسبابه قوله
والشرطية اه ان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى
القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع و
لا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع الشرائط واجب لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور ولعدم
التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكر لم يكن التكليف
الا حال المباشرة فيلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان
المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون
الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى
ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصلح
تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل
بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول
تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل
كذا في التلويح قوله والاولى اه اي المرتبة الاولى وهي ما يمتنع في نفسه
كاجتماع الضدين وارتفاع النقيضين واعدام القديم وقلب الحقايق
لا يقع التكليف بها ولا يجوز عند اكثر المحققين بناء على انه لو صح ذلك
ليلزم ان يكون مستدعي الحصول وهو باطل لان طلبه يتوقف على

على تصور وقوعه وهو غير متصور والا ليلزم تصور الامر على خلاف
ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة
بانه ليس بزوج فانه تصوره على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس
باربعة وانما قلنا عند اكثر المحققين لانه حكي عن امام الحرمين والامام الرازي
جواز التكليف بالممتنع لذاته بل وقوعه بدليل ما ذكره المحشي بقوله وقد
يقال ان ابا لهب اه لان فيه تكليفا بجمع المتنافيين وهو محال لذاته و
ان تصوره واقع والا لامتنع الحكم عليه بما حكم به عليه وقد نسب ذلك الى
الشيخ الاشعري ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تاثير
لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة
مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة
والقدرة وهو ليس بشيء لانه يستلزم ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا
بما لا يطاق ولانه لا معنى لتاثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره
وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة
الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله والثانية اه اي المرتبة الثانية
وهي ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة بان لا يكون من جنس ما
يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام والجواهر او بان يكون من نوع
او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء يجوز التكليف
بها عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف
العادة ولا يجوز عند المعتزلة لكونه قبيحا عندهم ولا يقع اتفاقا بالاستقراء
ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله والثالثة اه اي
المرتبة الثالثة وهي ما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علم الله تعالى وارادته يجوز
ويقع التكليف بها اتفاقا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا
بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك
معلوم بطلانه من الدين ضرورة لا يقال ان جميع التكاليف تكليف
بما لا يطاق ضرورة ان علمه تعالى اما متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه

فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور
لانا نقول ان علمه تعالى تابع للمعلوم بمعنى انه مطابق له بانه
يكون على طبقه وقوعا وعدم وقوع فالوجوب والامتناع بواسطة
علمه تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان
الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم انه له
اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار قوله فهذا توجيه
ما قيل اه يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علم الله تعالى وارادته
بعدمه وان كان محالا يطاق بسبب ذلك التعلق واقع توجيه لما قيل
من ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري يعني ان المراد بما لا يطاق
في هذا الكلام ما تعلق علم الله تعالى وارادته بعدمه لانه محال لا يطاق
عند الاشعري لانه محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف
المراد عن ارادته وليس المراد به الممتنع لذاته ولا ما لا يمكن من العبد
عادة بدلالة الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفيه
بحث لان علم الله تعالى بعدمه لا يخرجه عن كونه مقدورا ومختارا للعبد
بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى
لا يخلقه عقيب قصده فلا يكون محالا يطاق كما ذهب اليه الجمهور والحاصل
ان مثل ذلك عند الاشعري من قبيل ما لا يطاق فيكون التكليف الواقع
به تكليف ما لا يطاق وعند الجمهور من قبيل ما يطاق لان العبد قادر على
القصد اليه باختياره وان لم يخلقه الله تعالى عقيب ذلك القصد فيكون
التكليف الواقع به تكليف ما يطاق عند الجمهور وبهذا التقرير يظهر لك
الغرض من قوله ومن لا يقول به اه قال في التلويح ان ما كان ممتنعا
لغيره بان يكون ممكنا في نفسه ولا يجوز وقوعه عن العبد لانتفاء شرط
او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا
نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع فتأمل قوله وقد يوجه
ايضا اه اي وقد يوجه ما قيل كما يوجه بما سبق بان القدرة الحادثة

الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون الفعل مما
لا يطاق بهذا الاعتبار فيكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق
عند الاشعري قوله وفيه بعد اه اي وفيه نظر لان هذا التوجيه يستلزم
كون كل تكليف تكليف ما لا يطاق عند الاشعري لان القدرة الحادثة ليست
بمؤثرة في شيء من افعال العبد ولا سابقة على شيء من افعاله عند الاشعري
وهذا باطل بالاجماع وان الاشعري وان قال بالوقوع لكنه لم يقل بالعموم
كذا في التلويح فلا يرد ما يتوهم من الاشعري يلتزم ذلك بناء على مذهبه
هذا قوله اي مما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بما ليس في الوسع في قوله
ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه ما يمكن في نفسه ولا يمكن
من العبد لا ما يعم الممتنع لذاته بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز اذ
لا نزاع في عدم جواز التكليف بالممتنع لذاته لا يخفى عليك ان المراد به
تحقيق المقام لا دفع ما يتوهم من ان كلام الشارح يستلزم النزاع
في عدم جواز التكليف بالممتنع لذاته مع انه لا نزاع فيه والا لا يكون
قوله وانما النزاع في الجواز قرينة على ذلك فيه نظر من وجوه الاول انه
لا يكون قرينة ما لم يعلم عدم النزاع في عدم جواز التكليف بالممتنع لذاته
فالقرينة على ذلك انما هو المجموع الثاني انه يستلزم عدم بيان حال
التكليف بالممتنع لذاته جوازا وعدم جواز الثالث ان الشارح قال
في التلويح وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف
بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن
جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه
وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق فتدبر
قوله ولك ان تأخذهما على الاطلاق اه اي ولك ان تأخذ قوله
ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وقوله وانما النزاع في
الجواز على الاطلاق وان لا تقيدهما بما يمكن في نفسه ولا يمكن من
العبد عادة لان ذلك الاخذ لا يستلزم الشمول للكل من الممتنع

لذاته ومن الممكن فی نفسه لا من العبد عادة لان المطلق
موضوع لحصة من الحقیقة ومحتمل لحصص کثیرة من غیر تعین
ولا شمول الا یری ان قول القائل لغیره اضرب رجلا لا یستلزم
الامر بضرب جمیع الرجال فیجوز ان یتحقق المطلق الاول فی ضمن
کل من المرتبة الاولی والثانیة والثانی فی ضمن الثانیة فلا یلزم
منه الحکم بالنزاع فی جواز التکلیف بالممتنع لذاته وعدم الحکم بعدم التکلیف
به وفیه نظر لان کلمة ما فی قوله ما لیس فی الوسع عامة واذا خصت بقوله
لیس فی الوسع فتعم المرتبة الاعلی ایضا وایضا یلزم صح عدم حسن المقابلة
فتامل وبعض الافاضل فسر ضمیر المنصوب فی قوله ان تاخذ هما بالامکانین
وقال ولک ان لا تقید الامکانین اعنی ما یمکن فی نفسه ولا یمکن من
العبد فی نفسه بقوله فی نفسه وهو لا یستلزم شمول الممتنع لانه خارج من
قوله ما یمکن وکذا لا یستلزم شمول ما یمکن من العبد لانه خارج بقرینة
قوله وانما النزاع فی الجواز ولا یخفی علیک ان هذا التفسیر بعید جدا
بل هو لغو من الکلام اذ لا مدخل له فی المقصود اصلا کذا قیل وقد
یقال اه قیل هذا نقض علی قول الشارح ثم عدم التکلیف بما لیس فی الوسع
متفق علیه وانت تعلم انه غیر متصور اذا کان المراد به ما یمکن فی نفسه
ولا یمکن من العبد ولا یستلزم وقوع التکلیف بالممتنع لذاته ووقوع
التکلیف بما یمکن فی نفسه ولا یمکن من العبد علی انه یجوز ان یکون المراد
اتفاق المحققین لا اتفاق الجمیع والحق ان المقصود بیان مذهب القائلین
بوقوع التکلیف بالممتنع لذاته ودلیلهم علی ذلک تمهیدا لما قصده من البحث
علیه وعلی الجواب عنه بوجه آخر تحقیقا للمقام وتفصیله ان ابا لهب
کلف بالایمان وهو تصدیق النبی علیه السلام فی جمیع ما علم مجیئه به
من طرفه تعالی ومن جملته ان ابا لهب لا یؤمن به فیه فقد کلف بان
یؤمن به فی ان لا یؤمن به وهو محال لان رجلا ان کان مصدقا کان
عالما بذلک التصدیق علما ضروریا فلا یمکن ح التصدیق بعدم التصدیق

التصدیق لانه یجد فی نفسه التصدیق بل یکون علمه الضروری بتصدیقه
موجبا لتکذیبه فی الاخبار بانه لا یؤمن به فیه فیکون هذا التکلیف
الواقع تکلیفا بالممتنع لذاته قوله وفیه بحث اه یعنی ان وجدان الخلاف
فی نفسه اذا کان له علم بالعلم الذی حصل له وهو ممنوع لجواز ان لا یکون
له علم بعلمه وان کان هذا خلاف العادة لانه یجوز قطعا فیجوز ان یکون
له اذعان بعدم العلم لعدم العلم له بعلمه الذی حصل فیه فلا یکون هذا
التکلیف تکلیفا بالممتنع لذاته بل بالممتنع العادی بناء علی ان خلق
العلم بالعلم ضروری لا یتخلف عنه عادة وفیه بحث من وجهین
الاول انه یستلزم وقوع التکلیف بالمرتبة الثانیة مع انه حکم بالاتفاق
فی عدمه الثانی ان تمامیة هذا الجواب مبنیة علی بیان امتناع تصدیقه
فی عدم تصدیقه بان اذعان ما وجد فی نفسه خلافه مستحیل وهو غیر
واجب او یمکن بیانه بوجه آخر وهو ان تصدیقه فی الاخبار بانه
لا یؤمن به فی شیء مما جاء به من طرفه تعالی یستلزم تصدیقه فی ذلک
الاخبار ایضا ضرورة انه شیء مما جاء به من طرفه تعالی وما یکون وجوده
مستلزما لعدمه فهو محال وهذا التقریر مما اختاره بعض المحققین واجیب
عن هذا التقریر بان الایمان عبارة عن التصدیق فی جمیع ما علم مجیئه
به بمعنی انه لا یؤمن به رفع الایجاب الکلی لا السلب الکلی فلا ینافیه
التصدیق فی هذا الاخبار فتدبر ذکر فی بعض الحواشی عقیب قوله
فیکون من المرتبة الوسطی ان قیل المکلف به تحصیل الایمان
وهو ممکن فی نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علمه
تعالی بانه لا یؤمن واخباره علیه السلام به فیکون من المرتبة الثالثة
المتفقة علی وقوعها لا من الاولی ولا من الوسطی قلنا الکلام فیمن
وصل الیه هذا الخبر وکلف بالتصدیق به علی التعیین واعترض
علیه بانه علی هذا یکون من المرتبة الاولی لا من الوسطی فان اجیب
ببحث المحشی فنقول لو لم یخلق الله تعالی العلم بالعلم امکن الایمان

فيكون من المرتبة الثالثة واقول انه يجوز ان يكون التكليف بالايمان
قبل الاخبار بانه لا يؤمن او قبل الوصول اليه وان تعلق كل
من العلم والارادة بعدم شئ لا ينافي للتكليف به وكذا الاخبار
به قال في المواقف ما حاصله ان ما لا يطاق على مراتب ادناها
ممتنع الفعل لتعلق علم الله تعالى او ارادته او اخباره بعدمه و
التكليف به جائز بل واقع اجماعا واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه
وجواز التكليف به فرع تصوره ثم منهم من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم
بامتناع تصوره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره
واقعا وهو منتف ههنا وانما يتصور اما منفيا بمعنى انه ليس لنا
شئ موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور
اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين
الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له صرح ابن سينا به
ولعله معنى قول ابي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ولعله مراد
من قال المستحيل لا يعلم المرتبة الوسطى ان لا يتعلق به القدرة الحادثة
عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا
كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا نجوزه وان لم يقع بالاستقراء
ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة وبه يعلم
ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب نصب للدليل
في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد وقال السيد الشريف لقائل ان
يقول ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان
بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه وقال بعض
المدققين هذا الاعتراض انما يرد على من حمل كلام المص على ان المراد بما
قالوه في ايمان ابي انه مكلف بان يؤمن بجملة ما اتى به النبي عليه السلام
ومن جملتها انه لم يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتناقضين و
اما اذا حمل على ان المراد بما قالوه انه علم عدم ايمانه واخبر به مع هذا

ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لا يطاق فصح قول المص
انه ليس بمحل النزاع لانه من الاول ولم يرد عليه ما اورده فتدبر
في هذا المقام وقال في التلويح لا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل
انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما هو التصديق
بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** والذي يحسم مادة الشبهة
آه يعني ان الجواب الذي يرفع الشبهة بالكلية ان المحال اذعانه بخصوص
انه لا يؤمن وهو انما يكون واجبا بالتكليف به اذا وصل اليه ذلك
الخصوص وهو ممنوع والواجب قبل الوصول هو الاذعان الاجمالي
لان الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا
ولا استحالة في الاذعان الاجمالي لانه خال عن التصديق في عدم التصديق
وعلم الله تعالى بعدم ايمانه واخبار الرسول به لا يستلزم الوصول
اليه كذا في شرح المواقف وههنا بحث وهو انه لا ينافي جواز سماحة ذلك
والمعلق به جائز فلا يلزم الا نفي وقوع التكليف بالمحال لا نفي جوازه ايضا
اللهم الا ان يقال ان المقصود مجرد الرد على من استدل به على وقوع التكليف
بالمحال **قوله** ولا يخفى بعده آه لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور
اختلافها بحسب الاشخاص كذا قيل وفيه بحث لانه يقبل الزيادة
والنقصان باعتبار المؤمن به في زمن رسول الله تعالى قبل انقطاع
الوحي بل نقول يمكن ارجاع هذا الجواب الى الجواب الذي اختاره المحشي
قوله لو صح هذا التقرير آه هذا نقض اجمالي بان دليلكم جار في مادة
مثل ابي لهب مع تخلف الحكم عنه فيها بان يقال لو جاز التكليف
عليه بالايمان لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه
لاستلزامه الكذب في كلامه تعالى حيث اخبر بانه لا يؤمن مع ان
التكليف عليه بالايمان جائز بل واقع وما ذكره الشارح بقوله وحقها
نقض تفصيلي للملازمة التي كانت مبنية على الغلط الذي ذكر في
الشرح والظاهر من سوق عبارة الشرح ان يكون قوله وهذه

نكتة اه من تتمة استدلال المعتزلة فلذا اورد المحشي الفاضل
هذا النقض الاجمالي نعم يمكن حمله على النقض الاجمالي الوارد على دليل
المعتزلة بان يقال ان ما تعلق علمه تعالى او ارادته او اخباره بعدمه
ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه محال وهو انقلاب علمه تعالى
جهلا وتخلف مراده عن ارادته والكذب في كلامه فح يندرج ما ذكره
المحشي فيه فلا وجه لايراده وقوله الا يرى ان الله تعالى اه اما تنوير
السند او نقض اجمالي وارد على دليل المعتزلة فتدبر مع انا نعلم
اه الغرض منه دفع ما يتوهم من ان المدعى ان كلا من المتولدات مطلقا
سواء كانت قائمة بمحل القدرة ايضا كالعلم الحاصل بعد النظر الصحيح
القائم بمحل القدرة على ذلك النظر والالم الحاصل من ضرب الشخص كفه
ونحوهما او غير قائمة به ليس بمكسوب العبد والدليل المذكور انما يدل
على ان كلا من المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة ليس بمكسوب العبد
فلا يتم التقريب وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى
المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا
في ان ليس شيء منهما مقدورا لنا وان لا تمكن من عدم حصولهما فعلم ان
لا اكتساب لنا بشيء منهما ففي الدليل اكتفاء بذكر بعض مقدماته عن
البعض الآخر ليحصل الشعور به من الشعور بذلك بعد تامل في قوله
ولهذا لا يتمكن اه يرد عليه ان اه حاصله ان اريد بعدم تمكن العبد
من عدم حصول المتولدات عدم تمكنه من عدم حصولها قبل مباشرته
لما يوجب حصولها فهو ممنوع لانه متمكن من عدم حصولها بترك المباشرة
لما يوجب حصولها وان اريد به عدم تمكنه من عدم حصولها بعد مباشرته
لما يوجب حصولها فهو مسلم لكنه لا ينافي كون المتولدات مكتسبة للعبد
بواسطة مباشرته لما يوجب حصولها بل لا ينافي ايضا كون عدم حصولها
مكتسبا له بترك المباشرة لما يوجب حصولها الا يرى ان صرف الارادة
والقدرة الى فعل المباشرة يوجب ذلك الفعل ويفوت التمكن من ترك

من ترك ذلك الفعل مع ان العبد مختار في ذلك الفعل فهذا اما
سند المنع لمنافاته كونها مكتسبة للعبد او نقض اجمالي بشاهد جريان
مع التخلف قال المحقق الدواني ان وجوب بعض الافعال عن بعض
لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكن ان يفعله بايجاد
ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون القدرة
عليه ابتداء وبهذا التقرير ظهر فساد ما قيل من انه يمكن ان يجاب
عنه بان المكتسب هو الفعل المصروف اليه القدرة والقدرة انما
تصرف الى فعل المباشرة دون المتولدات قيل يمكن ان يقال ان
كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة
زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك
لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت
ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب
الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب
للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة و
لذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية
الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها حتى
شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل و
اعترض عليه بانه كلام اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد
المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة
الضرب لنا تمكن على ان نضرب ضربا شديدا ليحصل الم ممتد او
ضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشرة
ايضا فان بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد و
على تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على ان لا يكون
نفس المتولدات مكسوبة ومقدورة لنا لا بد له من دليل اعلم ان
المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من

من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة كالالم المتولد من
الضرب لغيره فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها
باسرها فعل لفاعل السبب وذهب ثمامة بن اشرس الى
انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها
من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب
ضرار بن عمرو وحفص بن الفرد الى ان ما كان منها في قدرة الفاعل
فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره
فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس
من فعله كالالم في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وبعضهم
كابي الحسين واتباعه ادعوا الضرورة في اسناد المتولدات الى العباد
والجمهور منهم احتجوا في ذلك بوجوه الاول ورود الامر والنهي ٥
بالمتولدات كما ورد بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في
الحروب والحدود وبناء المسجد والقناطير وكالمعارف النظرية
كمعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة احكام الشرع وكالايلام بالضرب
والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فلولا ان هذه الافعال متعلقة
بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها ولا شبهة في
انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم فان
العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون
باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد
الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله تعالى كما في قولهم حمل فلان
الثقيل وآلم زيدا بالضرب ولبس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من
الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما ثبت في الافعال
المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار
انها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح
والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب

الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات وان حديث النسبة
مبني على الظاهر بحسب العرف انه لم لا يكفي اجراء العادة في جميع ما
ذكر بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فانه تعالى لما اجرى
عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر
المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي
النسبة وان لم يكن هذه الافعال مقدورة له متولدة من افعاله و
اعلم ان المعتمد في ابطال التوليد ان اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء وقد يحتج عليه بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين
على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم
بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه الى جهته
فان قلنا حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة
اليد فاما بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين
بالتاثير وهو مستحيل واما باحدهما فقط وهو تحكم محض ومعلوم بطلانه
ولا يخفى عليك ان هذا الاحتجاج لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم
التوليد فيما قام بغير محل القدرة وان للخصم ان يقول ان استناد
هذه الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث هذه
الحركة على الوجه الذي وقع اجتماعهما غاية الامر انهما مستقلتان باحداث
حركة ذلك الجسم في الجملة فح لا توارد ولا تحكم كذا في شرح المواقف
قوله ولو لم يقتل اه اذ على تقدير عدم القتل في هذا الوقت لا
قطع لنا بان هذا الوقت هو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة ولا بان
هذا الوقت غيره فلا قطع لنا بوجود الموت في هذا الوقت ولا بعدمه
فيه على ذلك التقدير فيجوز كل منهما فيه من غير قطع بامتداد العمر كما
ذهب اليه جمهور المعتزلة ولا بالموت بدل القتل كما ذهب اليه
ابو الهذيل منهم بناء على انه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل
قدره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب عن دليله ان عدم القتل

انما يكون على تقدير علمه تعالى بعدم مقتوليته فح لا يلزم محال كذا في
شرح المقاصد **قوله** اي لم يوصله اليه اه قيل يعني انه تعالى
لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله
فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل كما زعمه
الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله
مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل
لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل ولا
يوافق قوله فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه اقول ان القتل مخلوق
القاتل على رايهم وقطع الاجل على المقتول اما عين القتل او فعل
اخر تولد عن ذلك القتل فالانسب برايهم ان ينسب كل من القطع
وعدم الايصال الى القاتل ولا شك ان ظاهر قوله فانه لو لم يقتل
لعاش الى امد يقتضي ان يكون ضمير الفاعل في لم يوصله راجعا الى
القاتل فلعل المحشي الفاضل اشار بهذا التفسير الى ان الاسناد
في قول الشارح ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل مجاز عقلي على رايهم
او الى عدم التفاته الى ما وقع في اكثر النسخ لكونه غير موافق لرايهم
بحسب الظاهر **قوله** وحاصل النزاع اه الغرض منه بيان الفرق بين
مذهب اهل الحق ومذهب جمهور المعتزلة ودفع ما يتوهم من انه اذا
كان الاجل عبارة عن بطلان الحيوة في علمه تعالى فكان المقتول ميتا
باجله وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم
يكن كذلك بلا تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا كما ذهب اليه الاستاذ
وكثير من المحققين وحاصل الجواب ان المراد بالاجل المضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا يتصور التاخير ولا التقديم اصلا على ما دل
عليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
فيرجع الخلاف الى انه هل يتحقق ذلك في حق المقتول كما هو مذهب
اهل الحق وابي الهذيل لكن ابا الهذيل يحكم بموته لو لم يقتل واهل

اهل الحق لا يحكمون بذلك كما عرفته او المعلوم في حقه ان قتل
مات والا فيعيش الى وقت هو اجله كما هو مذهب جمهور المعتزلة ولا يخفى
عليك انه جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة في علمه تعالى
لكنه لا مطلقا بل ما علمه الله تعالى وقدره بطريق القطع فح يصلح
محلا للخلاف اذ لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم
عن المعلوم اذ يجوز العلم بتقدم موته بالقتل مع تاخير الاجل الذي
لا يتصور تخلفه عنه كذا في شرح المقاصد **قوله** قلت قوله تعالى
لا يستقدمون اه يعني ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله تعالى
اذا جاء اجلهم لا على قوله تعالى لا يستاخرون لمعنى الاية الكريمة لكل
امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه ساعة ولكل امة اجل لا
يستقدمون عليه ساعة هذا هو المشهور وانت خبير بان المتبادر
انما هو العطف على الجزاء وبانه لا فائدة في تقييد قوله لا يستاخرون
فقط بالشرط قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف
على قوله لا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء
الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التاخير
عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا ويؤيد ما قاله ما ذكر في كلام بعض
المحققين من انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله تعالى
لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون التغيير على نمط قوله
تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال بعض الفضلاء
يمكن ان يكون قوله تعالى لا يستقدمون عطفا على قوله لا يستاخرون
بان يكون المراد من قوله تعالى اذا جاء اجلهم اذا قرب مجيء اجلهم على
طريقة ذكر الملزوم وارادة اللازم فيكون معنى الاية الكريمة اذا قرب
مجيء اجلهم لا يستاخرون عنه ساعة ولا يستقدمون عليه ساعة
وههنا وجهان اخران احدهما ان معنى الاستيخار ههنا عده موخرا
ومعنى الاستقدام عده مقدما على طريقة قولهم استكثره اي عده كثيرا

فالمعنى اذا جاء اجلهم لا يعدون مؤخرا عنه ساعة ولا يعدون مقدما
عليه ساعة وثانيهما ان معنى الاستئخار ههنا وجدانه مؤخرا ومعنى
الاستقدام وجدانه مقدما على طريقة قولهم استجدته اى وجدته جيدا
فالمعنى اذا جاء اجلهم لا يجدون مؤخرا عنه ساعة ولا يجدون مقدما
عليه ساعة فعلى الاول يكون الاية الكريمة تصويرا لمقهوريتهم تحت حكمه
تعالى وعدم منازعتهم اياه تعالى فيه وعلى الثانى تكون تصويرا لعدم
تبدل القوم لديه تعالى وكل من هذين المعنيين ادق من المعنيين الاولين
قوله قالوا المسئلة اه الغرض منه دفع سؤال مقدر لا يخفى تقريره
على من له ادنى تامل قد عرفت فيما سبق ان الخلاف بين ابى الحسين وبين
جمهور المعتزلة انما هو فى كون اسناد المتولدات الى العباد ضروريا او
نظريا واما كونها متولدة من افعالهم فضرورى عند جميع المعتزلة بلا خلاف
بينهم فيه اصلا قال فى شرح المواقف وادعوا فيه اى فى تولد موت المقتول
من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها فى تولد سائر المتولدات
وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل الى آخر
ما قاله فظهر منه فساد ما قيل من ان ما ذكره الشارح بقوله واحتجت المعتزلة
اه مبنى على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج
مجازا عن التنبيه **قوله** يرد عليه اه يعنى ان المفهوم من تحرير محل النزاع
ان الاجل الذى هو عبارة عن زمان يبطل فيه الحيوة من غير تقدم ولا تاخر
زمان واحد لا يتصور تعدده والخلاف انما هو فى تحققه فى المقتول والجواب
الذى ذكره الشارح يدل على كون الاجل اثنين اعنى اربعين سنة
مثلا وسبعين سنة مثلا قال بعض المحققين ليس محصول جوابه انه تعالى
قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير آخر حتى يلزم تعدد الاجل
بل محصوله انه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقديم ولا التاخير لعلمه
تعالى بان طاعته تصير سببا للثلثين فيصير مع اربعين يستحقه بلا طاعة سبعين
اقول المفهوم من عبارة الشرح ان اربعين مثلا معلق بعدم الطاعة

الطاعة وسبعين مثلا بوجودها ومعلوم الله تعالى هو الثانى فهو
متحقق فى حق ذلك العبد قطعا فتدبر **قوله** فلا تعارض الايات
القطعية فيجب العمل بهذه الايات القطعية فلا يتصور القول بقطع
الاجل ولا بالتقديم والتاخير ويجب تاويل تلك الاخبار بما يناسبها و
ما ذكره المحشى مما يناسبها وهذا التاويل لدفع التنافى وتحصيل التوافق
بينهما **قوله** فانه خالف المعتزلة السابقة اه يعنى انه خالف جمهور
المعتزلة لان الاجل عندهم واحد كما هو مذهب اهل الحق الا ان الموت
لا يتقدم على الاجل عند اهل الحق ويتقدم عليه عندهم كما تقدم عليه فى
المقتول عندهم فهو ميت عندنا وعندهم وعند الكعبى متعدد القتل
والموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت
ليس الا فعل الله تعالى يعنى اثر صنعه **قوله** اى يتناوله وهو مشهور
فى العرف انما فسره به ليتناول المشروب ايضا لانه من الرزق كالماكول
وهذا من باب ذكر الخاص وارادة العام وقوله وهو مشهور فى العرف
بيان القرينة **قوله** وقد فسر الرزق اه اى وقد يفسر الرزق بما ساقه
الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما وسواء كان
من المطعومات او المشروبات او الملبوسات او من غيرها فعلى هذا
التعريف يلزم ان يكون العارية رزقا لانها مما ساقه الله تعالى الى
الحيوان فانتفع به وفى جعلها رزقا بعد ظاهر اذ لا يقال لها فى العرف
انها رزق وعلى هذا التعريف يلزم ان يجوز اكل شخص رزق غيره اذ
يجوز ان ينتفع به الغير من غير جهة الاكل فيلزم كون الشئ الواحد رزقا
للشخصين ويلزم ايضا هدم الاصل المقرر عند اهل الحق وهو عدم تصور
ان ياكل حيوان رزق غيره ولاستلزام هذا التعريف لهذه الامور الفاسدة
عدل الشارح المحقق عنه واختار ما ذكره فى الشرح من تعريف الرزق
فانه لا يستلزم شيئا منها فان قلت يوافق التعريف المعدول عنه
قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة

الانفاق على الغير بخلاف التعريف المختار فانه لا يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير فكون الشيء الواحد رزقا للشخصين من جهتين مختلفتين غير فاسد ولا يلزم التصرف في رزق الغير من حيث انه رزقه من حيث كذا ولا بعد في كون العارية رزقا شرعيا من تلك الحيثية قلنا اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده فتدبر في هذا المقام **قوله** المراد بالمملوك اه يعني ان المراد بالمملوك في تعريف المعتزلة للرزق الذي جعل ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي اذ لو لم يكن المراد به ذلك يلزم خلو تعريفهم للرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى ومعناها معتبر في مفهوم الرزق عندهم على ما سيجيء في الشرح حيث قال فيه ومبنى هذا الاختلاف اه كما انه معتبر في مفهومه عندنا **قوله** ح يندفع اه اي فحين اذا كان المراد بالمملوك ذلك يندفع بملاحظة انه مملوك باكله المالك من حيث انه مملوك باكله المالك بان يكون ماذونا في الشرع في اكله النقض من جهة الطرد بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فوجه وروده النقض بهما ان الحرام ملك ليس برزق عندهم ووجه الاندفاع على ذلك التقدير ظاهر **قوله** فان صح ذلك فالدفع ظاهر اي فان صح كون الحرام غير ملك عند المعتزلة فدفع النقض عن تعريفهم للرزق بمملوك باكله المالك بخمر المسلم وخنزيره ظاهر غير محتاج الى تلك الارادة و الحيثية لكن الظاهر عدم صحة ذلك **قوله** مع ان ظاهر قوله تعالى انما قال مع ان ظاهر قوله تعالى ولم يقل مع ان قوله تعالى لجواز تخصيص الدابة في هذه الاية الكريمة بالدابة المرزوقة او الحكم على الكل بذلك مع اعتبار التغليب او التجوز في الرزق والكل وان كان خلاف الظاهر لكنه يخل بالاقتضاء المطلق عن الظاهر ولا يخفى عليك ان رزق العبد والاماء يخرج عن تعريفهم هذا كما يخرج عنه رزق الدابة اذ لا يتصور في حق الكل ملك اصلا ويمكن ان يقال انه يجوز ان يكون التعريف الاول

الاول تعريفا لرزق المكلف الحر والثاني تعريفا لرزق مطلق الحيوان ويجوز ان يكون قوله وذلك لا يكون الا حلالا قولا بالنسبة الى الانسان لا الى مطلق الحيوان فلا يرد على الاول ما ذكر ولا على الشارح انه لا وجه لتخصيص النقض برزق الدابة بالتعريف الاول لانه يرد على الثاني ايضا لان المراد بكلمة ما في ما لا يمتنع الملك او بالانتفاع انتفاع ذي العقل بقرينة قوله وذلك لا يكون الا حلالا **قوله** اجيب بانه اه الظاهر ان هذا الجواب يدفع الاعتراض المذكور في الشرح بالنسبة الى كل من التعريف الاول والثاني اما دفعه بالنسبة الى الثاني فظاهر واما بالنسبة الى الاول فلانه اعرض عن رزقه بسوء اختياره لاكل الحرام في طول عمره فلا وجه لما قيل من ان النقض عن التعريف الاول غير مندفع بهذا الجواب حيث اعتبر وافيه الاكل نعم يمكن ان يقال ان الظاهر ان معنى سوقه تعالى ههنا تعيينه تعالى في حق الحيوان لما ياكله ويتغذى به بقدرته وارادته تعالى فلا يتصور هذا الجواب قطعا كما لا يخفى **قوله** على انه منقوض اه اقول هذا لمن كان حيا في الآن الاول وميتا في الآن الثاني والكلام فيمن كان حيا في مدة من الزمان فلا نقض به وقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ليس الا في حق المتصف بالحيوة في مدة من الزمان **قوله** وايضا فيه اه يعني انه لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا لم يقابله الهداية بمعنى بيان طريق الحق مع ان المفهوم من الشرع والعرف ثبوت المقابلة بين الاضلال والهداية واما اذا جعل الاضلال بمعنى خلق الضلالة والهداية بمعنى خلق الاهتداء فيثبت المقابلة بينهما اقول ان الهداية اذا كانت بمعنى بيان طريق يوصل الى المطلوب يكون الاضلال بمعنى بيان طريق لا يوصل الى المطلوب **قوله** وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى يعني ان الهداية في هذه الآية الكريمة مجاز عن بيان طريق الحق كما انها مجاز عنه في قولهم هداه فلم يهتد لانها لو كانت بمعنى خلق الاهتداء

فيهم فلا معنى لاستحباب الكفر على الايمان والغرض منه اما تعريض على
الشارح بان الاولى ان يذكر هذه الآية الكريمة ايضا او يذكرها بدل ذكر
قولهم هداه فلم يهتد او اشارة الى اكتفائه بما ذكره عما يناسبه في الجرح اولا
والتوجيه ثانيا لكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء او تحقيق آخر للمقام
قوله ويحتمل ان يراد اه يعني يجوز حمل الهداية ههنا على معنى خلق الاهتداء
فيهم بناء على جواز ارتدادهم بعد الايمان اذ لا دلالة في اول الاية وآخرها
على نفي حصول الايمان فيهم اولا ثم حصول الارتداد فيهم ثانيا فيجوز ان
يكون المراد باستحباب العمى على الهدى استحباب الكفر بالارتداد على الايمان
المتقدم فلا حاجة في دفع النقض بهذه الاية الكريمة الى ارتكاب التجوز فيها
ولا يبعد ان يقال ان المحشي الفاضل قصد الاشارة ضمنا في بيان هذا
الاحتمال الى وجه ترك الشارح النقض بهذه الاية الكريمة اولا والجواب
عنه بحملها على التجوز عن بيان طريق الحق ثانيا قيل ان سياق الآيات
الواردة في ثمود دالة على نفي ذلك بلا شبهة وكذا الاخبار فتامل في قول القائل هذا اه
قوله وايضا الناس مختلف اه يعني انه يرد عليه ايضا ان الناس
مختلف في الهداية فبعضه في الهداية وبعضه الآخر ليس فيها وهذا
الاختلاف انما يتصور في الهداية بمعنى خلق الاهتداء لان الناس مختلف
فيه ايضا لا في الهداية بمعنى بيان طريق الحق لان الناس ليس بمختلف فيه
لانه يعم الكل فلا يتصور كون الهداية بهذا المعنى فيه نظر لان اختلاف
الناس في الهداية بمعنى خلق الاهتداء لا في الهداية بمعنى بيان طريق
الحق وكل منهما معنى الهداية وان كان احدهما شرعيا والاخر لغويا او
عرفيا قوله وايضا فيه اه يعني انه يرد عليه ايضا ان الهداية اذا كانت
بمعنى بيان طريق الحق يلزم فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع
هدى كما ان اجتمع مطاوع جمع مع ان الاهتداء ليس بلازم لذلك البيان
لانه لا يستلزم سلوكه الى ذلك الطريق مع ان المطاوع لا يمكن انفكاكه عن
المطاوع له بخلاف الاهتداء بالنسبة الى الهداية بمعنى خلق الاهتداء

الاهتداء لانه لا يمكن انفكاكه عنها اصلا قوله فيه نظر لان مطاوع
الهداية بهذا المعنى تبيين طريق الحق وظهوره للمهدي وهو لازم
لها قطعا ولا شك ان ذلك التبيين لا يستلزم الاهتداء بمعنى السلوك
الى طريق الحق قوله وايضا يقال اه يعني انه يرد عليه ايضا انه اذا كانت
الهداية بمعنى بيان طريق الحق لا يلزم حصول الاهتداء منه في المهدي
فلا يحصل المدح بقولنا فلان مهدي اذ لا مدح الا بالحصول مع انهم قالوا
في مقام المدح فلان مهدي وهذا لا يتصور منهم الا اذا كان المدح حاصلا
به واما اذا كان بمعنى خلق الاهتداء فيلزم منه حصوله في المهدي فيحصل
المدح بقولنا فلان مهدي قوله وما يقال ان الاستعداد اه اي ما يقال
في دفع الوجه الاخير ان ذلك البيان وان لم يستلزم حصول الاهتداء لكنه
يستلزم حصول الاستعداد التام لحصوله والاستعداد التام لذلك
فضيلة يليق ان يمدح عليها فالبيان المذكور يوجب حصول المدح بقولنا
فلان مهدي ايضا مدفوع بان ذلك الاستعداد التام مع عدم حصول
الاهتداء يقتضي ان يذم عليه ولا يبعد ان يمنع استلزام ذلك البيان
لحصول ذلك الاستعداد لجواز توقفه على شيء آخر غير البيان قوله
وفيه بحث اه حاصله ان ذلك الاستعداد في نفسه فضيلة يليق ان
يمدح عليها فباعتباره يحصل المدح بقولنا فلان مهدي ولا ينافيه
المذمة الناشئة من عدم حصول الاهتداء فاستقر ما يقال وانهدم
كل من الدفع والوجه الاخير بسبب هذا البحث لكنه ليس بمستقر في
الحقيقة فلا ينهدم الوجه الاخير بان يقال ان ذلك التمكن و
الاستعداد عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لان ذلك انما
يتصور اذا لم يكن البعض مهديا وهو لا يتصور الا اذا كانت الهداية
بمعنى خلق الاهتداء وههنا بحث وهو ان الله تعالى جعل بعض الاشياء
شريفا حسنا فيحصل به المدح وان كان يوجد في الكل كالعلم والحلم فيجوز ان يكون
ذلك الاستعداد من هذا القبيل فتدبر قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط

المستقيم اه يعني ان كون الهداية بمعنى بيان طريق الصواب
باطل ايضا لقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم لان الطلب يستدعي
عدم حصول المطلوب اذ لا يجوز طلب الحاصل والهداية بهذا المعنى
حاصلة قبل الطلب فلا يتصور كونها بهذا المعنى قوله ويرد على هذا
قيل اي على التمسك بالاية انه ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا
ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم
حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي اما مجاز عن
زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثبت والدوام عليها
على ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها انتهى فلهذا
لم يذكرها الشارح المحقق للابطال بها اقول لا وجه لتخصيص هذا
الايراد بالتمسك بهذه الاية بل هو وارد على التمسك بالحديث
المذكور في الشرح ايضا لان قومه عليه السلام مهتدون واقول
المطلوب بكل منهما عموم الهداية وشمولها وهو غير حاصل
حين الطلب بكل منهما قوله فتنبه وكن على بصيرة لعله اشارة
الى ان كلا من الدفع وامكان المعارضة يجري من طرف الخصم
فلا فائدة فيه اصلا اللهم الا ان يقال ان الفائدة تحصل بالنظر الى
تقدم حملهم الهداية على معنى بيان طريق الصواب والى كثرة
الشواهد في جانب حملها على معنى خلق الاهتداء قوله يمكن ان
يقال اه اي في دفع المنافات بين ما ذكره المشايخ وبين ما هو المشهور فيما بينهم
بين اهل السنة والجماعة وتقييد الشرعية بقوله المرادة في اغلب استعمالات
الشارع اشارة الى دفع نقض كل من المعنى الشرعي واللغوي او
العرفي بالاية المناسبة للنقض مثلا ينتقض الشرعي بقوله تعالى واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويندفع بحمل الهداية ههنا
على اللغوي او العرفي وينتقض اللغوي او العرفي بقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ويندفع بحمل الهداية ههنا على الشرعي فتدبر

فتدبر ولبعض العلماء بحث ههنا وهو ان صاحب الكشاف مع تصلبه
في الاعتزال حمل الهداية في اكثر المواضع القرانية على معنى خلق الاهتداء
فهو دليل على ان المعنى الشرعي للهداية عند المعتزلة ومعناها اللغوي
او العرفي عندهم بيان طريق الصواب فالحق هو التوفيق بعكس ما ذكره
هذا المحشي الفاضل ويمكن دفع هذا البحث بانه يجوز ان يكون صاحب
الكشاف تبع اهل الحق في هذه المسئلة ولدفعه وجوه مذكورة في اطراف
الحاشية الفتحية على شرح التهذيب قوله اذ الاصلح له اه يعني اذا
كان الاصلح للعبد واجبا عليه تعالى فالاصلح للكافر الفقير عدم خلقه
ابتداء او اماتته على تقدير خلقه قبل التكليف او سلب عقله قبله على
تقدير عدم اماتته قبله مع ان الكل منتف ههنا فعلم انه ليس بواجب
عليه تعالى قوله فان قلت اه الظاهر انه منع الملازمة والمذكور سنده
فالجواب المذكور ابطال السند بانه لو صح يلزم ان يكون ذلك اصلح في حق
من فات طفلا فيلزم ترك الاصلح في حقه فيلزم البخل او السفه او الجهل
على رايهم الفاسد قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى اه يعني ان الجواب
بالمذكور عمن لم يعتبر جانب علم الله تعالى في الاصلح للعبد بمعنى الانفع
له في الدين وان خفي بورود ذلك السؤال المذكور لكنه تام بدفعه كما
ذكروا اما الجواب به عمن اعتبر جانب علم الله تعالى في ذلك فتام ظاهرا لا
لعدم ورود الاشكال المذكور اولا قوله فانهم قالوا اه حاصله ان ترك الاصلح
الاصلح المقدور الغير المضر يستلزم البخل او السفه او الجهل عند المعتزلة
وكل منها محال في حقه تعالى فيكون تركه محالا في حقه تعالى لان المستلزم
للمحال محال فيكون ذلك الاصلح واجبا عليه تعالى فلا يكون مختارا فيه فلا يكون
له منة في ذلك على العبد لانها لا تكون الا في الافعال الاختيارية مع انه
له تعالى منة على العبد في خلق ذلك الاصلح وتقييد الاصلح بالمقدور
اما بيان للواقع او احتراز عن الاصلح الغير المقدور لان تركه لازم وتقييد
الاصلح المقدور بالغير المضر لانهم قالوا ان الاصلح المقدور المضر ليس بواجب

عليه تعالى بل الواجب عليه ح تركه لانه ليس باصلح في الحقيقة بل الاصلح
تركه قوله لا يقال اه الظاهر انه منع لقوله ولا منة في مثل ذلك الفعل
والمذكور سنده ويحتمل ان يكون معارضة تقديرية في المقدمة فالجواب
المذكور على الاول اثبات المقدمة الممنوعة وعلى الثاني منع قوله ان منة الاب
على ولده انما هي في شفقته له قوله حاصله اه يعني انا لا نسلم ان ترك الاصلح
يستلزم البخل او السفه او الجهل لانه محض حق الله تعالى فله التصرف فيه
بكل وجه بلا لزوم محال اصلا اذ قد ثبت انه كريم على الاطلاق وحكيم في كل امره
وعليم بعواقب الامور وغيرها فكل ما يصدر عنه تعالى لا يكون خاليا عن
الحكم والمصالح فتركه لا يخل بالحكمة قطعا فلا يجب عليه شيء اصلا قوله
قيل عليه اه حاصل الاعتراض ان ما ذكرتم في الجواب من جواز ترك الاصلح بناء
على انه اقتضته الحكمة لا يخالف مذهب المعتزلة بل يؤيده لانهم قائلون
بذلك على ما يدل عليه تفسير صاحب الكشاف مع تصلبه في مذهبهم
لقوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم بقوله اي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك فانه يدل على ان
عدم المغفرة اصلح جزاء بما كانوا يعملون وتركه وهو المغفرة جائز لانه
لا يكون خلاف مقتضى حكمته تعالى وحاصل الجواب ان كلام صاحب الكشاف
لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح ويجوز
نظرا الى اقتضاء الحكمة له ولو سلم ان عدم المغفرة اصلح في نفسه وكلامه
دل عليه فيدل ايضا على ان الاصلح على تقدير ان يغفر لهم هو المغفرة لاقتضاء
الحكمة لها فلا يلزم من ذلك جواز ترك الاصلح ولا كون المغفرة في نفسها
اصلح لانه موقوف على وقوعها وهو محال في حق الكفار عند المعتزلة ويجوز
ان يستلزم المحال محالا آخر ولو سلم ان الاصلح على تقدير ان يغفر لهم
عدم المغفرة وكلامه دل عليه ايضا فلا نسلم لزوم ان يجوز ترك الاصلح
في نفسه لان تجويزه انما هو على تقدير ان يغفر لهم وهو لا ينافي كون ذلك
الترك محالا في نفسه لان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم

عندهم وترك الاصلح اي عدم المغفرة معلق بذلك المحال والمعلق
بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع صاحب
الكشاف فيجوز ان يخالف الجمهور منهم في هذه المسئلة فتدبر وقوله
ويجوز ان يكون وجوبه اه جواب سؤال مقدر وهو ان عدم المغفرة
لا بد وان يكون اصلح لانه واجب عندهم وتقرير الجواب ظاهر قوله
وههنا بحث اه حاصله ان ما ذكره الشارح من الجواب لا يدل الا على
جواز ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة له ولا شك في ان ترك ما فيه
الحكمة مع عدم الحكمة في تركه بخل او سفه او جهل محال عليه تعالى فلا بد ان يكون
حكمة في تركه فائقة على الحكمة في ذلك المتروك لئلا يلزم شيء من البخل
او السفه والجهل او الترجيح بلا مرجح فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب
اهل الحق انه لا وجوب عليه تعالى اصلا قوله اللهم اه اي اللهم الا ان يقال
في دفع هذا البحث ان المراد نفي وجوب الخصوصيات كالاصلح للعبد و
اللطف والثواب في مقابلة الطاعة والعذاب في مقابلة المعصية
لا نفي وجوب الرعاية لمطلق الحكمة فانه تعالى حكيم عليم بعواقب الامور
كلها وههنا بحث وهو ان رعاية الحكمة ليست بواجبة عليه تعالى
بل هي تفضل منه تعالى وان هذا الجواب ميل الى مذهب المعتزلة وتناقض
لنفسه اذ بعد تسليم وجوب الرعاية للحكمة يلزم تسليم الوجوب في الخصوصيات
اذ هي ليست بخارجة عن الحكمة فالحق في الجواب ان يقال ان المنفي هو
الوجوب مطلقا ولا نسلم جواز الترك الذي ليس فيه حكمة لم لا يجوز ان
يوجد في جانب جميع المتروك ايضا حكمة ولا يلزم منه الوجوب اذ المرجح
عندنا هو الارادة لا الحكمة فرعايته لها تفضل منه تعالى كذا قيل فتدبر
قوله قيل معناه اه اي قيل من طرف المعتزلة في دفع الاعتراض
المذكور في الشرح ان معنى وجوب الشيء على الله تعالى اقتضاء الحكمة له
مع القدرة على تركه وهذا المعنى غير الوجوبين اللذين ابطلهما الشارح
في الشرح ولا شك ان هذا المعنى لا يترتب عليه ما ترتب عليهما من المفاسد

والظاهر ان هذا منع لحصر معنى الوجوب في الامرين المذكورين في الشرح و
المذكور سنده قوله وجوابه الى اخره حاصله ان الوجوب بهذا المعنى لنفس
الوجوب الذي اثبته الفلاسفة على الله تعالى لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه
الحكمة نقصا يستحيل عليه تعالى فلزم المحال من ترك ما يقتضيه الحكمة يجعل ذلك
الترك مستحيلا على الله تعالى وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته فيكون
صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته تعالى لاقتضاء الحكمة له وهذا مذهب
الفلاسفة بعينه لانهم قالوا ان صدور العالم لازم لذاته تعالى لاشتماله
على المصالح واقتضاء الحكمة له وان صح تركه بالنظر الى ذاته تعالى ويسندون
ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل
وما ذهب اليه المعتزلة مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم قالوا
ان ترك الاصلح للعبد واللطف كبعثة الانبياء عليهم السلام وعذاب
العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز عليه تعالى فحكموا بوجوب
تلك الخصوصيات وبان الاخلال به نقص يستحيل عليه تعالى فلزمهم
ما لزم على الفلاسفة من نفي كونه تعالى مختارا ومذهب اهل الحق انه لا
استحالة ولا نقص في ترك ما يقتضيه الحكمة لجواز ان يكون في تركه
حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كلا من الحسن والقبح ليس بعقلي
بل هو شرعي قطعا قوله ولهذا اه اي ولاجل ان الوجوب بهذا
المعنى نفس الوجوب عند الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة
وذهبوا الى ان معنى وجوب الشيء على الله تعالى انه تعالى يفعله البتة
ولا يتركه وان جاز تركه فلا يكون كل من ايجاده وتركه لازما له
تعالى بحيث يستحيل عليه تعالى الاخر كما في العاديات فانا نعلم
قطعا ان جبل احد لم ينقلب الان ذهبا وان جاز في نفسه
انقلابه ذهبا الان ولا شك ان الوجوب بهذا المعنى غير
الوجوب عند الفلاسفة وغير الوجوبين المذكورين في الشرح
قوله واجيب اه اي واجيب عما ذهب اليه متأخروا المعتزلة

المعتزلة بان الوجوب ح مجرد التسمية واطلاق لفظ الوجوب
بلا معنى الوجوب في نفس الامر لان محصله ان الله تعالى لا يتركه
على سبيل جري العادة وهو ليس بوجوب اصلا بل اطلاق الوجوب
عليه مجرد اصطلاح قوله والعجب اه اي والعجب من متأخري
المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى
من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان ونحوها واجبا
على الله تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع به على انه
تعالى يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك في نفسه قوله
قوله والا فعقلي الوجوب العقلي باطل عند اهل الحق فذكره
اما للتنزل او لمذهب المعتزلة او المبالغة في ابطال معنى الوجوب
على الله تعالى واعلم ان هذا الاستحقاق ان اوجب نقصا في ذاته
تعالى او صفته يلزمهم الميل الى مذهب الفلاسفة والا فلا وجوب
اصلا كذا قيل فيه تامل قوله لانه المالك على الاطلاق فله التصرف
في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه عليه ذم اصلا في فعل من افعاله بل
هو المحمود في كل فعل من افعاله لان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا
مثلا باطل والحق ان كل ما فعله العليم الحكيم حسن قوله ولا للعقاب
بالاتفاق هذا قيد لنفي العقاب واشارة الى ان المعتزلة لا يتفقون
في انه لا معنى للذم كما يدل عليه قول الشارح في بيان مذهب بعض
المعتزلة قوله انما قيد بالامكان الظاهر المتبادر من اطلاقه	مطلب
ان يكون المراد به هو الامكان الذاتي المعتبر في حكم العقل بعدم
الامتناع لا الامكان الذهني والحق ان الامكان الذهني كاف في الحمل
على الظواهر فالمراد بالممتنع العقلي هو الممتنع الذهني الذي يحكم العقل
بامتناعه فتدبر قوله يجب تأويله اعلم ان وجوب التأويل عند من لم يقف
على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله تعالى والراسخون في العلم واما عند
من يقف عليه فلا بل الواجب عنده تفويض علمه الى الله تعالى والتصديق

بان ذلك من عند ربنا والاول مذهب الشافعي والثاني مذهب
ابي حنيفة رحمهما الله تعالى فلا يناسب قول المحشي من طرف اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله تعالى اللهم الا ان يقال المراد هو الوجوب باعتقاد
ان له تاويلا بامر ممكن له تعالى وهذا متفق بين الفريقين وانما الخلاف
في جواز التاويل ووجوبه بمعنى معين روي عن احمد بن حنبل رحمه الله
الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها
بدعة فتدبر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لانه النقل م
يتوقف على اثبات وجود الصانع وعلمه وقدرته وكلامه بالادلة
العقلية ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وهو غير
جائز وانه يستلزم ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله
بالاستيلاء قيل عليه ان حمله على الاستيلاء غير جائز لان الاستيلاء معناه
حصول الغلبة بعد العجز وهو محال في حقه تعالى ولانه انما يقال فلان
استولى على كذا اذا وجد منازع ينازعه فيه وهو محال في حقه تعالى
لانه منزه عن ذلك قطعا ولانه انما يقال فلان استولى على كذا اذا
كان المستولى عليه موجودا قبل ذلك وهذا محال في حقه تعالى لان
العرش انما حدث بتخليقه وتكوينه ولان الاستيلاء ثابت بالنسبة
الى كل المخلوقات فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة واجيب بان
الاستيلاء مفسر بالاقتدار والتخصيص لعظم العرش فزالت هذه
الشبهات كلها ونحوه قيل وهو ما ذكره صاحب الكشاف من انه
لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع ملكه جعلوه كناية
عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال
استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل
لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي
هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي هو جواد من غير تصور يد ولا غل
ولا بسط انتهى اقول فعلى هذا يكون ذلك كناية عن كمال السلطنة فيكون

فيكون قوله تعالى الرحمن على العرش استوى من قبيل المجاز المتفرع
على الكناية قوله عرضهم على النار احراقهم بها اقول العرض هو الارادة
فتفسيره بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار
كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف فيكون مجازا عن الاحراق بالنار
فلا يرد ان الاية ليست بدالة على عذاب القبر لان العرض على النار
لا يستلزم العذاب فان قلت لا بد للمجاز من قرينة مانعة وهي غير متحققة
ههنا فكيف يكون العرض على النار مجازا عن الاحراق بالنار قلنا
ان القرينة المانعة ههنا متحققة وهي ان هذه الاية بيان لما سبق
من قوله تعالى وحاق بآل فرعون سوء العذاب ولا يخفى عليك انه لا يصح
الجواب عنه ههنا بان يقال ان القرينة المانعة شرط للقطع بالمجاز
لا لتجويزه لان القطع لازم ههنا لان المقصود ههنا اثبات عذاب القبر
بهذه الاية وامثالها وان الجواب عن الايراد السابق بان العرض
والارادة على النار يورث خوفا والما وذلك عذاب قطعا فالاية دالة على
ثبوت عذاب القبر بعيد جدا فلذا لم يلتفت اليه المحشي الفاضل اصلا
ولا يخفى عليك ان الحمل على المجاز المقطوع مع القرينة المانعة لا يعد من
الحمل على خلاف الظاهر قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة دليل
على ان العرض قبل ذلك اليوم يعني ان وجه الاستدلال بهذه الاية
الكريمة ان قوله تعالى يوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب
عطف على قوله تعالى النار يعرضون عليها وهذا العطف يدل على ان
عرضهم على النار قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية
الكريمة في حق الموتى فهو عذاب القبر لان المراد به هو العذاب الذي بعد الموت
وقبل قيام الساعة ولا يخفى عليك ان هذا ليس بمناف لكون قوله تعالى
يوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب دليلا آخر على ثبوت
العذاب الشديد قبل قيام الساعة وبعد الموت قوله وجه الاستدلال
اه يعني ان الفاء في قوله تعالى فادخلوا نارا تدل على ان ادخال النار

صح الشديد سار

عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب يوم القيمة
متراخ عنه زمانا طويلا فدلت هذه الاية الكريمة على ثبوت العذاب
بعد الموت قبل يوم القيمة وليس هذا الا عذاب القبر والقول بان
ازمنة الدنيا بالنسبة الى ازمنة الاخرة اقل قليل فلكمال قلتها استعمل
الفاء تاويل بعيد بدون الداعي اليه اصلا **قوله** جوز بعضهم اه اقول
يحتمل ان يكون الغرض من ذكر هذا الكلام بيان وجه عدم اجابة الشارح
عن المنكرين لعذاب القبر قال في شرح المواقف واما ما ذهب اليه
الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من
تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان
الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين
من ان الالام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس
بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل
الحشر **قوله** واما تعذيب الماكول اه قال في المواقف قالوا انما يمكن العمل
بالظواهر اذا لم تكن مخالفة للمعقول ودل مخالفتها للمعقول انا نرى
شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد
فيه احياء ومسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ
منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها
وذرى اجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا
نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة انتهى فهذا القول من المحشي
الفاضل جواب عن قولهم هذا وتاييد لما قاله الشارح المحقق وبيان
الغرض منه اعلم ان اهل الحق قد استدلوا على الاحياء في القبر وسؤال
منكر ونكير فيه وعذابه بقوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين فانهم قالوا المراد باحدى الاماتتين الاماتة في
الدنيا وبالاخرى الاماتة في القبر بعد مسائلة منكر ونكير وباحد الاحيائين
الاحياء في القبر وبالاخر الاحياء للحشر وقالوا الغرض بذكر الاحيائين

الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله تعالى على البعث ولهذا قالوا
فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما
لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفون بذنوبهم في هذا
الاحياء وذهب البعض من اهل الحق الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين
الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية
واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها و
اختلفوا بعد الاتفاق على انه تعالى اعاد في القبر نوع حيوة في انه
هل يعاد الروح ام لا والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى هو التوقف
وقال بعضهم جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح لان الجواب
فعل الاختياري لا يتصور بدون الروح وان المنكرين للكل قد استدلوا
بهذه الاية وقالوا المراد باحدى الاماتتين خلقهم امواتا في اطوار
النطف وبالاخرى الاماتة الظاهرة في الدنيا بعد الحيوة وباحد
الاحيائين الاحياء في الدنيا وبالاخر الاحياء عند الحشر ورد عليهم
بان الاماتة انما تكون بعد سبق الحيوة ولا حيوة في اطوار النطف و
استدلوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وقالوا
لو احيوا في القبور لذاقوا موتتين ورد عليهم بان ذلك وصف
لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت
فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية الكريمة
على انتفاء موتة اخرى بعد المسائلة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى
الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق
بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت
لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد استدلوا بقوله تعالى
وما انت بمسمع من في القبور فانه يدل على انه لا يمكن استماع من في
القبور فلو كان المدفون في القبر حيا لامكن استماعه فيكون منافيا
للاية ورد عليهم بان عدم استماع من في القبور لا يستلزم عدم

ادراك المدفون ولا نوع حيوته واعلم ان الجبائي وابنه والبلخي انكروا
لتسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر
عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ورد عليهم بان
تسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن
النبي عليه السلام وقد استدل ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر من
المعتزلة بقوله تعالى النار يعرضون عليها الاية على ان الكافر يعذب
فيما بين النفختين ايضا وقال ابن الراوندي منهم كل ميت حي مدرك لكن
انحجزته الافة عن الافعال الاختيارية فتدبر في قوليهما **قوله** قالوا
ان اعيد الوقت الاول ايضا اه اي قال الفلاسفة والتناسخية وبعض
الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة في نفي اعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد وقت الحدوث كالمعدوم فيكون ذلك
المعدوم مبتدا لا معادا لان المعاد ليس الا الواقع في الوقت الثاني
من وقت الحدوث الثاني وان لم يكن ذلك الوقت معادا فلا يثبت
اعادة المعدوم بعينه لان اعادة المعدوم بعينه لا يثبت الا اذا كان
معادا بجميع عوارضه المشخصة وذلك الوقت منها لانا نعلم بالضرورة
ان الموجود من حيث انه موجود في هذا الزمان غير الموجود من حيث انه موجود
في ذلك الزمان والمفروض ان ذلك الوقت لم يكن معادا فلا يثبت اعادة
المعدوم بعينه لا يقال ان الكرامية كلهم والمعتزلة كلهم كانوا معترفين
بالمعاد الجسماني فكيف يتصور منهم نفي اعادة المعدوم بعينه لانا نقول
هم من القائلين بالمعاد الجسماني بطريق جمع الاجزاء المتفرقة الاصلية
الثابتة واعادة الروح اليها وهو لا ينافي لنفي اعادة المعدوم بعينه
قوله واجيب اولا اه هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار ان
الوقت الاول لا يعاد وقولكم فح لا يثبت اعادة المعدوم بعينه ممنوع
لان معنى اعادة المعدوم بعينه ليس الا اعادة المعدوم مع جميع
المشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت منها

منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان
تبدل المشخصات يستلزم الاشخاص ولا شك ان زيد الموجود في
هذا الزمان هو بعينه الموجود قبله بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج
وما ذكرتم من انا نعلم بالضرورة ان الموجود من حيث انه موجود في هذا
الزمان غير الموجود من حيث انه موجود في ذلك الزمان امر وهمي والتغاير
الذي يحكم به في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون
الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان
ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت
من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم
فلا يلزم مني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان
يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع
وبان الوقت ليس من المشخصات كذا في شرح المواقف فيل لا يقال
انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة للتشخص مغاير
لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات
علة للتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات والتوارد
العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فح يحصل اعادة المعدوم
بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان التشخص الحاصل في الوقت الثاني
هو الحاصل في الاول بلا تفاوت انتهى اقول فيه نظر لان التشخص المعلول
لعلة مستقلة لا يكون معلولا لعلة مستقلة اخرى ولو كان التوارد
على سبيل البدل **قوله** لا يقال يحتمل اه يعني لا يقال في دفع لزوم تبدل
الاشخاص بحسب تبدل الاوقات من كون الوقت من العوارض
المشخصة المعتبرة في الوجود الخارجي انه يجوز ان يكون ذلك وقت
الحدوث فقط لا كل وقت لانا نقول هذا الكلام مع كونه كلاما على السند
الاخص اما بطريق الابطال او المنع وكلاهما خارجان عن قانون المدفوع
بان ذلك الوقت لا يصلح لكونه من تلك العوارض المشخصة لان

المعتبر في الوجود الخارجي مالا يتصور ذلك الوجود بدونه ووقت الحدوث
لا يتصور ذلك الوجود بدونه في الزمان الثاني فعدمه كما لا يضر في البقاء
لا يضر في الاعادة قوله وثانيا اه اي واجيب ثانيا بعد اختيار الشق
الاول وتسليم كون الوقت الاول من العوارض المشخصة بان الواقع
في الوقت الاول انما يكون مبدءا اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر واما اذا
كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبدءا والمفروض سبق الحدوث الآخر
بالنسبة الى كل من المعدوم والوقت قيل انما قال فرضا لان اعادة الوقت
حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان
اوقات ابتدائها متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت
اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه
يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على تقدير
اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدءا لان المفروض ان الوقت ايضا معاد
ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه بانه اما ان يعاد
الوقت الاول وهو محال اولا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم
الجواب الثاني انتهى اقول للمانع ان يقول يجوز ان يكون وقت الحشر وقت
ممتدا الحيث يكون كل وقت من اوقات الابتداء جزءا منه فلا استحالة في
اعادة وقت الحدوث حين البعث على ذلك التقدير وله ان يقول يجوز
تخلل العدم بين وجودي وقت واحد في نفسهما لا في الخارج فلا يلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولا ثبوت الزمان للزمان ويجوز ان يكون
لذلك الوقت زمانان لامر خارج عن حقيقة الوقت ولا يجوز ان يكون لغيره
زمان فلا يكون تخلل العدم الا بين زمانيه فتدبر قوله وقالوا ايضا اه اي
قال المنكرون لاعادة المعدوم بعينه كما قالوا بالدليل السابق انها مستحيلة
لانها تستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لانها لو ثبتت لكان الموجود
اولا عين الموجود ثانيا وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ لا بد له من

له من طرفين متغايرين لئلا يلزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد
عدمه قال في شرح المواقف ان الخصم يدعي الضرورة في هذا الحكم وان دعوى
الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة قوله واجيب اه
اي اجيب عنه بمنع استحالة التخلل ههنا لانه في التحقيق تخلل العدم
بين زماني الوجود وهو ليس بمستحيل لتغاير الطرفين والحاصل ان معنى
التخلل ههنا انه كان موجودا في زمان ثم كان معدوما في زمان آخر ثم
كان موجودا في زمان ثالث اقول فالمنع ح متعلق بالملازمة في قول الخصم
وان الزمان الثاني الخالي عن الوجود تخلل ايضا بين زماني الوجود وكلام
المحشي الفاضل ظاهر في الحصر ولا يخفى عليك يجوز الحشر بطريق الخلق
والايجاد بعد كون الاجساد معدومة بموادها وصورها بالنظر الى هذا الجواب
كما ذهب اليه طائفة من اهل الاسلام نظرا اليه والى قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لو قرر هكذا لو اعيد
المعدوم بعينه لبعاد الوقت الاول ايضا لانه من العوارض المشخصة
المعتبرة في الوجود الخارجي فيلزم تخلل العدم بين ذلك الوقت ونفسه
وهو محال لا يصلح هذا الجواب جوابا عنه فيكون الجواب عنه ح منع كونه
من تلك العوارض فينهدم لزوم اعادة ذلك الوقت من كون المعدوم
معادا بعينه قوله وقد يجاب اه اي وقد يجاب بتجويز التميز بين
الشخص المبدء والمعاد بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات
بعينها حاصله انا لا نسلم انه لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين
الشيء ونفسه لانه انما يلزم اذا اريد من اعادة المعدوم بعينه اعادته
مع جميع عوارضه مطلقا وهو ممنوع لجواز ان يراد بها اعادته مع
جميع عوارضه المشخصة فلا يكون تخلل العدم الا بين المتغايرين
بالعوارض الغير المشخصة وهذا التخلل ليس بمحال وحاصل الرد عليه
ان مغايرة الشخص المبدء للمعاد في العوارض الغير المشخصة لا ترفع

تخلل العدم بين العوارض المشخصة ونفسها ولا تخلل العدم بين
الشخص ونفسه في الحقيقة لان المغايرة بينهما باعتبار تلك العوارض
الغير المشخصة في الذهن لا في الخارج فلازمته في قول الخصم ثابتة
غير مدفوعة باعتبار هذه المغايرة ودفعها التخلل العدم بين الشيء
المأخوذ مع جميع العوارض مطلقا ونفسه لا يضر الملازمة في قول
الخصم وبهذا التقرير سقط ما قيل في الجواب عن هذا الرد من انه لو اريد
انه لزم تخلل العدم بين المشخصات الواحدة من جميع الوجوه ونفسها
وبين الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفسه فهو ممنوع لجواز ان يكون
المشخصات في الابتداء مقارنة لعوارض غير مشخصة وان
تكون في الاعادة مقارنة لعوارض غير مشخصة اخرى وكذا لجواز
ان يكون الشخص في الابتداء مقارنا لعوارض غير مشخصة وفي
الاعادة مقارنا لعوارض غير مشخصة اخرى فيكون تخلل العدم بين
المتغايرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه
ولو اريد انه لزم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وسواء
كانت واحدة من جميع الوجوه او لا فمسلم لكن لا نسلم انه مستلزم
لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه فتدبر في
استخراج السقوط قوله وايضا لو تم اه هذا نقض اجمالي بان خلاصة
هذا الدليل على تقدير تمامية جميع مقدماته لا بد وان لا تكون مستلزمة
للباطل وهو امتناع بقاء الشخص زمانا مع انها مستلزمة له
فانا نقول لو بقي شخص ما زمانا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه
واللازم باطل وكذا الملزوم مع ان الملزوم حق في نفس الامر وحاصل
الرد عليه ان معنى التخلل لا يتصور الا بقطع الاتصال بين الامرين
ووقوع الثالث في خلال فيبين الامرين وتخلل زمان البقاء
بين الشخص الباقي ونفسه لا يتصور قطعا نعم حصل تخلل بين
طرفيه لكنه لا يضر في بقاء الشخص وبهذا سقط ايضا ما قيل

ما قيل من ان الجواب ان زمان بقاء الشخص متخلل بين الزمان
الذي قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان البقاء
واقعا في خلال الزمانين اعلم ان هؤلاء قالوا ايضا لو امكن الاعادة
وفرضنا اعادته بعينه والله تعالى قادر على ايجاد مثله مستقلا
بالشبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك المعاد ولا تمييز
المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين
ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز
بين المعاد والمستأنف المذكورين بل يتمايزان بالعوارض
المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مبتدا مع التماثل
في الحقيقة وكل اثنين متماثلين يتمايزان بالهوية سواء
كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدا والآخر معادا
واي اختصاص لهذا الذي ذكروه من المحال بالمبتدا والمعاد
بل هو جار في المبتدأين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدا
بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا تمييز
عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى
ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقض بالمبتدا اذا فرض
له مثل كذلك وارد وقالوا ايضا الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد
الآن عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وان تميزه حال العدم
محال لان النفي الصرف لا يتصور له تميز واما استدعاء ذلك الحكم
لذلك التمييز فلان صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم
حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود حال عدمه
لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود
يقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره
الجواب بناء على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم امرا ثابتا متقررا
ظاهر لان الشيء له تميزه حال عدمه ممنوع وما ذكر في بيانهما

مردود والجواب بناء على اصلنا منع لاستدعاء ذلك الحكم وصحة للتميز في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل في زمان الوجود الثاني والتميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع ح لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات واعلم ان اعادة المعدوم بعينه جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان تعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة لنا في جواز اعادة المعدوم بعينه انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه وان لا يمتنع وجوده المطلق قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهية وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فالوجودان اي المبتدأ والمعاد متماثلان امكانا ووجوبا وامتناعا وكذا الايجادان لان الاشياء المتوافقة في الماهية بحسب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة وعللنا

وعللنا لذلك الكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة وقلنا فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع الوجود المطلق ولا امتناع الوجود الاول لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي لجواز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او الموجود في زمان آخر واجبا وفي هذا اللازم مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وايضا فيه اغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع ويمكن في جواز اعادة المعدوم بعينه ان يقال الاعادة اهون من الابتداء لان ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي كان متصفا به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع كذا في شرح المواقف **قوله** ذهب البعض اه قيل يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السماوات والارض الا من شاء الله وفيه نظر لجواز هلاكه بعد زمان ممتد لا عقيب النفخ في الصور فلا يخالف القول بانعدام الكل مما سوى الله تعالى لظاهر هذا القول القول الشريف **قوله** واجيب اه قيل لكن بقي الكلام في الجواهر الفردة التي لم يتركب منها جسم ولم يقع عليها تفريق اصلا اللهم الا ان يقال ليس في العالم جوهر فرد لم يتركب منه جسم انتهى قال في شرح المواقف هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج به على الانعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالانعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها عن الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه فيكون

بلا كاله ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها
فان على الاعدام ايضا **قوله** فان قيل الخ اقول اشار اولا الى الدليل
الذى انتقل اليه المنكرون للحشر من الدليل المذكور فى الشرح وثانيا
الى انه احتمال بلا قطع بوقوعه بل بلا ظن به فلا يصلح لان يكون دليلا
على نفى الحشر فلا يتصور لهم المعارضة به اصلا قال بعض الافاضل
قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التى هى الانسان فى
الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا
يتعلق بها الاكل ولا تخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات
والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل هو مخالف لقوله
تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشاها اول مرة
فانه صريح فى ان المحشور هى الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب انتهى
واقول بعد التنزل عن تلك المخالفة ان الجواز لا يدفع الجواز كما اشار
اليه بقوله انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد ولا شك ان كلام المحشى الفاضل
بطريق التجويز لا القطع كما اشار اليه بقوله لعل اذ يكفيه الجواز لانه
خصم المستدل على نفى الحشر قال فى التعديل يمكن احياء الماكول بجميع اجزائه
بحيث لا يرد عليه اشكال المنكرين وهو ان يحييه بجميع اجزائه الحاصلة
له فى بعض اوقات حيوته لا بجميع اجزائه الحاصلة وقت الموت قال المنكر
للحشر ايضا لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور فى افعاله تعالى
واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما
الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك
لقبحه وعدم ملائمته للحكمة الالهية والعناية الالية واما الالتذاذ وهو
وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها لانها انما هى دفع
الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حال الم بعد لم يكن له الم فهذا الغرض
حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام اولا ليدفع ذلك الالم
ثانيا فيحصل له اللذة بعده وهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له لانه ليس

لانه ليس الا كان يمرض عبده ليدفعه عنه فيحصل له اللذة بعود الى
عدم المرض الجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلى
قد مرجوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام او الالتذاذ ولعل فيه
غرضا آخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نسلم ان اللذة
الجسمانية لا حقيقة لها وانها دفع الالم غايته ان فى دفع الالم لذة واما
انها ليست الا دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك
اللذة امرا آخر يحصل مع دفع الالم تارة وبدونه اخرى والدوران
وجودا وعدما فى بعض الصور لا ينافى ما ذكرنا سلمنا ذلك فى اللذة
الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية دفع الالم ايضا
ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة
ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم و
حقيقة تلك الاخروية امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء
فى اللذات الاخروية حتى تدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة
الدنيوية بهما على زعمكم اعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد
لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر
المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى
فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول
كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر
من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخرى الامامية وكثير من الصوفية
فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف و
المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى
الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر
الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا تتعلق به وتتصرف فيه
كما كان فى الدنيا وفيه تامل لانه لا يدل على ثبوت المعاد الروحانى فتأمل
والرابع عدم ثبوتهما وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس

التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس واتباعه قال القائلون بالمعاد الروحاني فقط النفس الناطقة لا تقبل الفناء بل هي باقية بعد المفارقة عن البدن فهي حال كونها في البدن اما جاهلة واما عالمة واما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا لشعورها ونقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله واما العالمة فاما ان يكون لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها تألمت بها ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها محبتها للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول بالتدريج فينقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم يكن تلك الهيئات للنفس بل كانت كاملة برية عن الهيئات الردية التذت بوجدان ذاتها كذلك ابدا مبتهجة بادراك كمالها باقيا سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا واما النفس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد

الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا وقالوا هذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات في جهنم هذا في المتنازلة واما المتصاعدة من مراتبه الى ما هو اكمل منها فقد تتخلص من الابدان كلها لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال وهذه كلها باطلة عند اهل الحق كذا في شرح المواقف **قوله** وفيه بحث اه يعني انا لا نسلم لزوم تعذيب الزائد من كون ذلك بعضهم زائد لان العذاب للروح المتعلق به لانه هو المدرك للذة والالم سواء كان جسما لطيفا ساريا فيه وهو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا وهو مذهب المحققين او غير ذلك ولا يبعد ان يقال ان الضمير في فيه راجع الى البدن لا الى الزائد فالمعنى ان العذاب للروح المتعلق بالبدن ويجوز ان لا يكون للزائد روح متعلق به ويمكن الجواب عنه بعد تسليم كون التعذيب للاجزاء بانه يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء الزائدة عن الالم والعذاب فيقال في العرف وجع رأسه ولا يقال فيه وجع روح رأسه فالظاهر ان العذاب للجسد والروح جميعا وقول المحشي مخالف للعرف فالظاهر هو الانفتاح وانت خبير بان البدن بلا روح جماد لا يتصور تعذيبه ومجرد مقارنته للبدن لا توجب كونه متأثرا بالالم والعذاب فان قلت فما الفائدة في حشر البدن فان المعذب هو الروح قلنا يجوز ان يكون البدن شرطا عاديا لتأثره بالعذاب ويؤيده تقييد الروح بالمتعلق به **قوله** حاصل الجواب اه يعني حاصل الجواب المذكور في الشرح عن لزوم التناسخ الباطل عند اهل الحق من الحشر الجسماني الثابت عندهم ان التناسخ الباطل انتقال النفس من بدن مؤلف من اجزاء مخصوصة الى بدن آخر مؤلف من اجزاء مخصوصة آخر وهو غير لازم من الحشر الجسماني لان المغايرة بين البدنين

عقيب الحشر

اللذين احدهما قبل الحشر وثانيهما ليست في اجزائهما لان اجزائهما متحدة
بل في هيئتهما وتركيبهما من تلك الاجزاء التي كانت اجزاء اصلية لكل منهما و
وانتقال النفس من بدن مؤلف من اجزاء الى بدن مؤلف من اجزاء البدن
الاول مغاير له في الهيئة والتركيب ليس بمحال بل واقع فاللازم من الحشر
الجسماني ليس بباطل والباطل ليس بلازم منه فالجواب في الحقيقة منع
اللزوم على تقدير ومنع بطلان اللازم على تقدير آخر **قوله** وقد يتوهم اه
يمكن ان يقال انه اراد منع التغاير بين البدنين من حيث المواد الاصلية
والعينية بينهما من حيث المواد الاصلية ايضا فيكون تعيين ما ذكره المحشي
فلا يرد عليه شئ اصلا **قوله** وانت خبير اه يعني ان ما يدعيه المعترض
من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني
مغايرة لاجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي بنى دعواه على ان مغايرة
الاجزاء الثانية لاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت
جوابه انتهى اي فيما سبق من قوله ان العذاب للروح المتعلق به فلا يخفى
عليك ان منع الاتحاد وتجويز المغايرة انما هو باعتبار الاجزاء الزائدة
الفاضلة لا باعتبار الاجزاء الاصلية فلا يتوهم ان هذا يستلزم العدول
عن الحق والقول بالتناسخ الباطل والتناقض بين كلاميه ولا يذهب
عليك ان المعترض اراد باتحاد اجزاء الجلدين اتحاد اجزائهما الاصلية
لا اتحاد اجزائهما مطلقا فلا يرد عليه ما ذكره المحشي **قوله** والاصح انه غيره
يعني انه يرد عليه انه رجع عن الاصح فان الاصح ان الكوثر غير الحوض
المحكوم عليه ههنا بانه حق سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما
في رواية اخرى فان الكوثر في الجنة والحوض المعهود في الموقف على ما روي
من ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قالوا يا رسول الله اين
نطلبك قال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم
تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على وقوع الحوض في الموقف قال بعض المفسرين
روي ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا

فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف فاذا كان في الجنة يأتي به في الجنة
فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا فلا رجوع عن الاصح **قوله**
ويجوز ان يكون له طعم اه اشار به الى دفع ما يتوهم من ان هذا الحديث الشريف
يدل على عدم الشرب منه اصلا بعد الشرب الواحد منه لان الشرب
انما يكون لدفع الظماء والعطش وهو منتف دائما ممن يشرب منه مرة
واحدة وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم ولو سلم انه
واقع فيجوز ان يكون له طعم لذيذ ايضا فيكون الشرب الثاني للتلذذ
بريحه وطعمه لا لدفع الظماء والعطش **قوله** ويجوز ان لا يشرب اه اشار به
ايضا الى دفع ما يتوهم من ان الشارب منه لا يدخل النار البتة او لا يعذب
بالظماء البتة وان دخل النار مع ان الاحاديث دالة على ان كل واحد
من المسلمين يشرب منه ومنهم من يدخل النار وان الظماء لازم الاحراق
بالنار وحاصل الدفع على الاول منع بطلانه ودلالة الاحاديث على ذلك
اذ يجوز ان لا يشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار ولا يخفى عليك
ان الظاهر من الاحاديث الشريفة ان يشرب منه كل واحد من المسلمين
وان يشرب منه البعض بعد الخروج عن النار فهذا الجواب ليس بشيء
فالحق في الجواب عنه ان يقال انه يجوز ان يشرب منه البعض الذي
قدر له دخول النار ثم الخروج عنها بعد النجاة عنها ولا دلالة في الاحاديث
على ان كل مسلم يشرب منه قبل دخول النار ثم يدخل البعض النار وحاصل
الدفع على الثاني تسليم عدم العذاب بالظماء في النار ومنع لزوم
الظماء للاحراق بالنار اذ يجوز ان لا يعذب من شرب منه في النار
بالظماء وان كان على خلاف العادة بل بغير ذلك **قوله** والمشهور اه
اشار به اولا الى التعارض بين المشهور وهذه الرواية وثانيا الى
انه ليس بمتحقق بينهما بوجهين نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين
الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض
ثم في الميزان ثم في الصراط وبان يطلب في الصراط ثم في الميزان

ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط
اقوى المظان فان الاحتياج اليه عليه السلام في الصراط اكثر فالطلب فيه
اولا اجد قوله والقول بان تلك الجنة اه يعني قيل ان تلك الجنة
كانت بستانا في ارض فلسطون كورة في الشام او قرية في العراق او
كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام
فعلى هذا لا يكون قصة آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة
حجة مثبتة للمطلب ولا يخفى عليك ان هذا القول باطل لانه
مخالف لاجماع المسلمين على ان تلك الجنة اي دار الآخرة قوله وقد
تنبههم اه يعني ان بعض الناس ابطل هذا القول مستدلا بقوله تعالى
قلنا اهبطوا منها وقال في وجه الاستدلال بان الهبوط انتقال من
المكان العالي الى المكان السافل وهذا لا يتصور من بستان الدنيا بل
من الجنة التي هي دار الآخرة ولا يخفى عليك انه يرد عليه يحتمل ان يكون
ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل فيتصور ذلك الانتقال
من بستان الدنيا فلا يكون قوله تعالى قلنا اهبطوا منها دليلا على
بطلان ذلك القول فان قيل اراد ذلك البعض ان المراد من الهبوط
ههنا انتقال من المكان العالي الى المكان السافل بحسب الرتبة فهو
لا يتصور الا من الجنة التي هي دار الآخرة قلنا يجوز ذلك في بعض
مواضع الدنيا بالنسبة الى البعض الآخر منها فلا يكون دليلا على بطلان
القول بهذا الوجه ايضا فالمعنى نخلقها قوله اي نخلقها لاجلهم يعني
انهم قالوا في توجيه المعارضة بهذه الآية ان الجعل ههنا تام بمعنى
الخلق واللام لام الاجل فالمعنى نخلقها في المستقبل لاجل الذين
لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن قوله
فان قلت اه يعني ان لاهل الحق ان يقولوا ان المعارضة بها انما
تكون تامة لو كان المعنى كما زعمتم وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون المعنى
نجعلها كائنة لهم في المستقبل بان يكون الجعل متعديا الى مفعولين

الى مفعولين ويكون قوله تعالى للذين مفعولا ثانيا له فالآية لا تدل
على عدم حصول الجنة الآن بل تدل على عدم حصول جعلها كائنة لهم الآن
فقط فلا يحصل المعارضة بها ح قوله قلت تمكين اه يعني
انه لا شك في قوة هذا المنع من طرف اهل الحق الا انه يمكن دفعه من
طرف الخصم بان يقال المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد
فيها سواء حصل له التمكن فيها اولا فالمعنى تمكينهم في المستقبل
من التمكن فيها وهذا المعنى الاستقبالي لازم لوجود الجنة فلا بد ان
تكون موجودة في المستقبل ايضا اذ لو كانت موجودة الآن يلزم
وجود الملزوم بدون اللازم وهو باطل فلا يتصور هذا المعنى على
تقدير ان يكون الجنة موجودة الآن فيتم المعارضة بها سالمة
عن هذا المنع فيه ان اعطاء القدرة في المستقبل على التمكن فيها
لا ينافي وجود الجنة الآن وهو ظاهر فهذا المعنى ليس بلازم لوجود
الجنة فيجوز على تقدير ان يكون الجنة موجودة الآن فلا يتم المعارضة
بها قوله واما الحمل اه يعني ان الحمل على التمكن بالفعل وان لم يكن ح
لازما لوجود الجنة لكنه عدول عن الظاهر فلا يجوز حتى لا يتم المعارضة
بها بالنظر الى هذا الحمل وفيه شيء فتامل في الاستخراج قوله
ويرد عليهم اه يعني ان المراد بالشيء في قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه هو الموجود مطلقا سواء كان موجودا قبل نزول هذا
القول او بعده او معه وسواء كان موجودا في الدنيا او في الآخرة
لا الموجود حين نزوله فقط وكذا الامر في الشيء في قوله تعالى
خالق كل شيء وفي قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وقوله تعالى
كل شيء عام لكل موجود غيره تعالى وصفاته الذاتية
فيرد عليهم ان دليلكم يدل على خلاف مدعاكم ايضا لان
الجنة لو كانت مخلوقة في يوم القيمة لكانت دائمة لقوله
تعالى اكلها دائم مع ان غيرها دائمة لقوله تعالى

من التمكن

لقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه فما هو جوابكم فهو
جوابنا لا يقال من طرفهم المراد بالشي ههنا كل الموجود
في الدنيا فقط لانها دار الفنا قلنا هذا تخصيص
بالقرينة الخارجية فيجوز تخصيصه من طرفنا بها كقوله تعالى
اكلها دائم بغير الجنة والنار قوله ولك الى آخره
حاصله انه يجوز ان يراد بدوام اكلها دوامه الحقيقي
الذي لا يطرأ عليه العدم اصلا لكن بالنوع بمعنى كل شخص
يعدم يعقبه وجود مثله بدله لا يخفى عليك ان هذا الجواب
مبني على ما ذهب اليه كثير من اهل الحق من ان الجنة والنار
لا يطرأ عليهما عدم اصلا اذ لا يتصور عدم انقطاع الى
النوع على تقدير ان يطرأ عليهما العدم ولو لحظة
الحمد لله على اتمام تاليف هذا الكتاب بعون
الله الملك الرؤف الوهاب والصلاة
والسلام على خير من نطق بالصواب
وعلى آله واصحابه هم خير الال
وخير الاصحاب